بسم الله الوقف على الخاير والبراير

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف المرسلين
محمد وآله الطيبين اما بعد فقد وقف هذا المجلد
على كافة المؤمنين القارئين له تعالى وجعل توليته
مفوضة الى العالم المحقق النوري جناب ميرزا
محمد تقي دام ظله العالي فمن بدله بعد ما سمعه
فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم

میکروفیلم تهیه شد

۱۵۰۴۴

۱۳۸۴/۲/۷

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب حاشیه بر معالم عربی

مصنف ملا صالح مازندرانی

مؤلف

خطی نستعلیق ۱۷ سطری

چاپی

سال تحریر عدد اوراق ۱۸۳

جزء کتب اصول شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۵۰۴۴ شماره قبض

واقف آقا جمال الدین نوری تاریخ وقف محرم ۱۳۶۵

طول ۱۸/۷ عرض ۱۱/۷ شماره صفحات

۱۸۵

٢١٨

توفيت ... [illegible] ... ربيع الثاني ... [illegible]

ودفنت ... [illegible]

... [illegible]

... [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك اللهم يا من خلقنا ولم نك شيئا مذكورا ونشكرك يا من رزقنا بمشاهدة جلاله نضرة وسرورا ونصلى على رسولنا الذى دعى الى دار السلام وكان عبدا شكورا وعلى آله الذين يكون لهم لواء الشفاعة ويكون سعيهم مشكورا **وبعد** فيقول المفتقر الى الله الغنى محمد صالح بن احمد المازندرانى اصلح الله باله وجعله صبورا ان بعض اخلائى حين راى ما علقته على معالم الدين لؤلؤا منثورا اسئلنى ان احرر لهم فوائده وانظم لهم فرائده وامر عليه مرورا فاجبت مسؤلهم وانجزت مامولهم وجعلته ذخيرة ليوم يحشر الناس نشورا **قوله** الحمد لله اللام للجنس او الاستغراق وعلى التقديرين يفيد اختصاص جنس الحمد به سبحانه واما حمد غيره فهو حمده حقيقة لانه مورد كل كمال ومرجع كل جلال **المتعالى** اى المرتفع في عز جلاله وفى هذا النسبة بقرينة قوله بكمال ذاته واستعمالها فيهما شايع والعزة القوة والغلبة والجلال العظمة عن مطارح الافهام المطارح جمع مطرح وهو اما مصدر بمعنى الرمى او اسم مكان فلا يحيط بكنهه العارفون الفاء للتفريع وانما خص العارف بالذكر لان حكم غيره يعرف بالاولوية ولان غيره لا يعتد به **المقدس** اى المنزه وجه ترك العطف انه كالتاكيد لما

لنعمته

لنعمته اياه بكمال ذاته فيه اشارة الى انه تعالى مستحق الحمد بواسطة صفاته الكمالية كما ان فى سابقه اشارة الى انه مستحق له لذاته وفى لاحقه اشارة الى انه مستحق له بواسطة صفاته الفعلية ومن ههنا ظهر وجه التقديم والتاخير بين هذه الفقرات الثلثة لان رعاية الذات بذاته متقدمة على رعاية صفاته الذاتية ورعاية صفاته الذاتية متقدمة على رعاية صفاته الفعلية لتوقف هذه عليها **عن مشابهة الانام** رد على المجسمة والمشبهة كما ان فى الاولى رد على جماعة من المتكلمين ومن الاشاعرة حيث جوزوا العلم بكنه ذاته **المتفضل** اى المحسن ومجيئه بصيغة التفعل مبالغة فى الاحسان **بسوابغ الانعام** اى بالانعام السابغة الكاملة من باب اضافة الصفة الى موصوفها على التاويل المشهور فى جرد قطيفة والنعمة فى اللغة اليد وفى العرف المنفعة الواصلة الى الغير على جهة الاحسان **فلا يحصى نعمه العادون** لانها غير متناهية وهو لا يمكن احصاؤه وفيه اشارة الى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وفى التفريع خفاء ولعل وجهه ان اضافة الجمع يفيد العموم مع ملاحظة ان نعمه غير متناهية وهذا القدر كاف لصحته فى المقام كما لا يخفى **المتطول** من الطول بالفتح وهو المن اى الاعطاء ومنه قوله تعالى فامنن او امسك بغير حساب **بالمنن** جمع المنة وهى العطية **الجسام** بالكسر جمع جسيم وهو العظيم **فلا يقوم** لو اجب شكره فى توسيط الواجب اشارة الى ان شكر المنعم

واجب كما ذهب اليه جمع من المحققين والمراد بالشكر هنا معناه اللغوي المرادف
للحمد الاصطلاحي وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم سواء كان باللسان او بالجنان
او بالاركان فصح قوله الحمد والشكر له ان الشكر مجاز او انه ترك
المتطول عليه والمتفضل عليه للاختصار والنعيم القديم الابدي وهو ما لا اول
لوجوده ملا ازلي سواه قال السيد في شرح المواقف الازلي اعم من القديم
لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة انتهى ولعل المراد بالازلي هنا
ما يرادف القديم ليصح نفيه عن غيره سبحانه وفيه تكذيب لمن قال بقدم غيره كا
المادة والزمان ولمن قال بان صفاته زائدة على ذاته وهذا التفريع لا
يخلو من بعد ويمكن التوجيه اولا بان التعريف باللام يفيد الحصر وثانيا
بان المقدم خبر علة لاختصاص جنس الحمد به سبحانه فلا بد من ان لا يوجد
في غيره ليصح ذلك الاختصاص وانما اخر هذا اعني وصفه بالقدم لانه اصل
لجميع الصفات ومتضمن له فكان فيه جمعا بعد تفصيل وضما بعد تفريق الدائم
السرمدي وهو ما لا اخر لوجوده فهل من مفضل اي زائل عداه هذه الفقرة مثل السابق
فيما ذكرنا ولما كان الحمد المذكور في مقابل الذات والصفات وكان
المناسب له الاستقرار والثبات فلذلك اداه بالجملة الاسمية واراد ان
يحمده ثانيا طلبا لرضاه المتجدد انا فانا والمزيد عطاياه المستحدث
حينا فحينا فقال احمده بصيغة المضارع الدال على الاستمرار التجددي حمدا يقتضيه

المقام

المقام سبحانه جملة معترضة او حالية وهو مصدر لفعل محذوف يعني اسبح
فمعناه انزهه تنزيها عما لا يليق بجناب قدسه وعز جلاله وهو مضاف
الى المفعول وربما جوز كونه مضافا الى الفاعل بمعنى التنزه حمدا مفعول
مطلق للتاكيد يقربني الى رضاه وصف الحمد به تنبيها على ان المقصد
الاصلي بالحمد هنا تحصيل رضاه انا فانا كما ان قوله واشكره شكرا استوجب
به المزيد اشارة الى ان المقصد بالشكر طلب المزيد لحظة فلحظة لقوله تعالى و
لئن شكرتم لازيدنكم وهاتان الفقرتان وان كانتا خبريتين لفظا
لكنهما انشائيتان معنى واستقيله من خطاياي اي اطلب منه سبحانه رفع الخطايا
ومنه استقالة البيع اي طلب فسخه استقالة عبد معترف بما جناه جنى به
لان الاستقالة من الذنوب مع الاعتراف بالتقصير ادخل في تحقق الاقالة
والنفع في رفع ما وقع في ايام السفاهة من الخطاء وهو بفتح الخاء والطاء
مع القصر نقيض الثواب وقد يمد ويكسر الخاء وسكون الطاء الذنب ومنه
قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا والخطل وهو المنطق الفاسد المضطرب يقال
خطل في كلامه خطلا واخطل اي افحش فهو اخص من الخطاء وانما ذكره
بعده لان العصمة منه اهم في هذا المقام والسداد بالنصب عطف على
العصمة اي اسئله توفيق السداد وهو الصواب والقصد في القول و
العمل يقال رجل سديد اذا كان يعمل بالصواب والقصد وحده حال مؤول

بالنكرة اما بتقدير رجل اي بمفرده وحده والجملة الفعلية وقعت حالا ووحده منصوب
على المصدرية والحال باعتبار انه بمعنى منفردا فهو وان كان معرفة بحسب الصورة لكنه
نكرة في التقدير ولا شريك له حال مترادفة او متداخلة الكريم يجوز جره على انه
بدل كل من الضمير الغائب في له مثل قوله تعالى لا اله الا هو الحي القيوم ويجوز رفعه على
انه صفة لله ولكنه بعيد جدا والكريم بمعنى الجواد المتفضل وقد يجيء بمعنى العزيز ومنه
قوله تعالى انه لقران كريم اي عزيز والاول انسب الا يخيب من خاب الرجل
خيبة اذا لم يجد ما طلب لديه الامال اي ذوو الامال او اطلق الامال على المحل مجازا
ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين ليمكن لنا بذلك تهذيب الظاهر باستعمال
الشرايع والاحكام وتهذيب مسالك النفس ليمكن لنا بذلك تهذيب الباطن
برفع الملكات الردية ونفض شواغله عن الملك العلام صلوة ترضيهم اما
من الارضاء او من الترضية يقال رضيته عني ورضيته بالتشديد به فرضي وتبلغهم
من بلغت المكان بلوغا اي وصلت اليه غاية مرادهم في محل النصب على انه حال
عن الفاعل والمفعول تلك الصلوة اليهم حال كونها كائنة في غاية مرادهم
ونهاية مقصدهم ويحتمل ان يكون من التبليغ او من الابلاغ وهو الايصال وغاية
مرادهم ونهاية مقصدهم ويحتمل ان يكون من التبليغ مفعوله الثاني عدة هي
ما اعددته وهيأته لحوادث الدهر من المال والسلاح والمراد هنا عدة
ليوم الحساب وسلم عليهم تسليما كنوز الاعمار من باب لجين الماء قوله

وذكر الاتفاق ترشيح واطلاق التردد بين اليمين والاثر في معاقلة الافكار
يجوز ان يراد باليمين المقدمات وبالاثر النتايج وبالتردد حركة الفكر
بينهما ويحتمل ان يراد باليمين الباصرة وبالاثر المقدمات وبالتردد
المفكر حملها على النظر فانها مرة بعد اخرى هو العلم بالاحكام في تعريف الخبر
باللام وتوسيط ضمير الفصل مبالغة في التخصيص ثم اردفه بذكر غاية العظمى مصدرا
بالقسم دفعا لتوهم الانكار والجزاف حيث قال لعمري اللام للابتداء
حذف خبره وجوبا لقيام جواب القسم مقامه اي لعمري قسمي والعمر بضم
العين وفتحها ولا يستعمل في القسم الا بالفتح واعترض بان الحلف بغيره سبحانه
منهي عنه واجيب عنه تارة بان المضاف محذوف اي فلواهب عمري وتارة اخرى
بان المراد هو الاتيان بصورة القسم ترويجا للمقصود وليس المراد به
القسم حقيقة وللتشبيه بغير الله به في التعظيم الذي للظفر بالنجاح الظفر الفوز والنجاح
بالفتح الظفر بالحوايج وكان المراد به هنا الحوايج معظم والمعظم هو والتعظيم بمعنى تعرج
اي يرتقي بحاملة الباء للتعدية الى الذروة هي بالكسر او الضم اعلى السنام والعليا
تاكيد للعلو المستفاد من الذروة جدهم بالضم الطاقة وبالفتح المشقة
بنان افكارهم تشبيه الافكار بالانسان مكنية واثبات البنان لها
تخييلية ببيان اثار هي الاضافة اما لامية او بيانية والاثار عبارة عن
الكتب المصنفة في الاحكام وكم صنفوا فيه من كتاب كم خبرية مميزها قوله من

من كتاب واذا فصل بينها وبين مميزها بفعل متعد وجب الاتيان بمن لئلا
يلتبس المميز بالمفعول في ظلم الجهالة من قبيل لجين الماء وبجلو من جلاء الامور
اذ كشفها دار العلماء مثوبتهم المثوبة الجزاء كالثواب الهلن لانقطاع
اثارهم من الملك الله المجيز تا هيلا اذ اجعلك اهلا له الموسوم بمعالم الدين المعالم
جمع معلم وهو موضع العلوم ومراكزها وانما سمى هذا الكتاب به لانه موضع
علوم الدين ومدارسها عن الايجاز هو اداء المقصود باقل من عبارة
المتعارف بين الاوساط الذين ليسوا في مرتبة البلاغة ولا في غاية
الفهاهة ولا ملل بالاطناب ضد الايجاز وهو اداء المقصود باكثر
من عبارة المتعارف فانا ابتهل الابتهال التضرع ويقال في قوله ثم
نبتهل اي نخلص في الدعاء وقيل التقديم لا يصلح ان يكون للتخصيص ولا للتقوى
فكانه قصد جعل الواو للحال فاتى بالجملة الاسمية لانه لا يجوز ادخال
الواو الحالية على الجملة الفعلية اذا كان فعلها مضارعا ويمكن ان يقال ان
التقديم للقصر الحقيقي دون الاضافي ولا يعتبر فيه رد المخاطب عن الخطاء والمعنى
انا ابتهل لا غيري اصلا لان كتابي من حيث انه كتابي لا يصلح لابتهال
غيري وهذا الاينافي مدحه فيما قبل لان ذلك بالنظر الى ذاته على ان التقديم
يصلح ان يكون للقصر الاضافي او التقوى ليقال انا لا افتخر فلان يقصد منه
نفي الشركة اي انا ابتهل لا من يجحده كان المخاطب اعتقد مشاركته حاسده

٥

له في الابتهال بناء على ان ذلك الكتاب بلغ في الكمال ما بلغ حتى ناسب ان
يشاركوه فيه وذلك كما يمدح رجل عدوه بالكمال الذي بلغ في الظهور حدا
لا يمكن اخفاؤه واما التقوى فلان يكون ايماء الى عظمة رجائه من الله ان
يجعله خالصا لان من رجى شيئا يجتهد في تحصيله **قوله** وقد رتبنا
كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة المقدمة في تهذيب المباحث
الاصولية والغرض منها منحصر في مقصدين المقصد الاول في بيان
فضيلة العلم المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية وفيه
مطالب المطلب الاول في نبذ من مباحث الالفاظ المطلب الثاني في الاوامر
والنواهي المطلب الثالث في العموم والخصوص المطلب الرابع في المطلق والمقيد
والمجمل والمبين المطلب الخامس في الاجماع المطلب السادس في الاخبار المطلب
السابع في النسخ المطلب الثامن في القياس المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد
خاتمة في التعادل والترجيح والاقسام الاربعة في تحرير الفروع ولكن افرزت
المقدمة عن هذه الاقسام وجعلت كتابا على حدة لاشتمالها على مباحث جليلة ٧
قوله اقرأ باسم ربك الظرف يجوز ان يتعلق بالفعل المتقدم ووجه
تقديمه هو الاهتمام بشأنه لانها اول سورة نزلت على ما قيل فكان
الاهتمام بشأن القراءة ويجوز ان يتعلق بالفعل المتأخر والتقديم
للاهتمام والاختصاص والباء على التقديرين زائدة او للاستعانة ويجوز

قوله ولا شك ان العالم اشرف [illegible]

ان يكون مستقرا في محل النصب على الحال اي اقرا القرآن او اوجد القراءة مفتتحاً
باسم ربك الذي خلق اطلق الخلق ليتناول كل المخلوقات خلق الانسان خصه
بالذكر لاظهار شرفه من علق العلق جمع علقة وهي القطعة من الدم الغليظ
وانما لم يقل من علقة لان الانسان في معنى الجمع اقرا وربك الاكرم الذي
علم اي علم الانسان بالقلم اي بواسطة القلم او علم الكتابة بالقلم وهو صياد
يصيد العلوم ويوثقها على مر الليالي والدهور وفي رواية ابي بصير عن ابي
عبد الله عليه السلام اكتبوا فانكم لا تحفظون حتى تكتبوا وامثالها كثيرة علم
الانسان ما لم يعلم بيان للاول او اعم منه وفي لفظة ما تفخيم للمعلوم
افتتح كلامه بذكر نعمة العلم على وجه المبالغة في كونها نعمة عظيمة حيث وصف
نفسه جل شانه بالاكرمية ورتب عليه التعليم بل فيه تنبيه على انها اعظم من
نعمة الايجاد وجب اتحادها لا ينافيه التعاكس باعتبار التوقف فلو كان
بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر قال بعض المفسرين
ان ههنا نكتة وهي ان اول هذه السورة دل على فضيلة العلم وبعده
دل على منقصة المال فكفى بذلك مرغبا في العلم ومنفرا عن الدنيا بين الآي
جمع آية كالآي والآيات ... والآية العلامة والاصل اوية بالتحريك
قوله الذي خلق سبع سموات هي الافلاك السيارة فان الفلكين الآخرين
يسميان بلسان الشرع عرشا وكرسيا ومن الارض مثلهن قيل في

الايجاد ففيه دلالة على ان [illegible] العقلي [illegible] للوجود وتبعية بعد نعمة [illegible]

الخلق

الخلق لا في العدد وقيل في العدد فان الارض سبع طبقات بعضها فوق
بعض لا فرجة بينها وقيل بينها فرجة مسيرة خمسمائة عام وفي كل طبقة
مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقيل سبع ارضين متصل بعضها ببعض
وقد حال بينهن بحار لا يمكن قطعها والدعوة لا تصل اليهم وقد يأول
تارة بالاقاليم السبعة وتارة اخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث
عدت سبعا وهي النار والهواء الحار والطبقة الزمهريرية والهواء
المجاور للارض والماء والطبقة الطينية المركبة منهما والطبقة الترابية التي
هي قريبة من المركز يتنزل الامر بينهن اي حكم الله وامره يجري فيما بين السموات
والارضين او فيما بين كل منها لتعلموا اي انما خلق ذلك لتعلموا ان الله
على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما ظرف او جميعا قوله
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا اي من يوفق العلم والعمل به
والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل كذا في ف وقال بعض المحققين المراد
بالحكمة ما يتضمن به صلاح النشأتين او صلاح النشأة الاخرى من
العلوم والمعارف واما ما تضمن صلاح الدنيا فقط فليس من الحكمة
في شيء ونقل في الكافي عن الرضا ع في فضل الامام وصفاته ان الانبياء والائمة
يوفقهم الله ويؤتيهم من مخزون علمه وحكمه ما لا يؤتيه غيرهم فيكون علمهم فوق
علم اهل زمانهم ثم تلا هذه الآية قوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الاستفهام

لا لكفار والفعل منزل منزلة اللازم والمقصد نفي المساواة بين من يوجد له
حقيقة العلم ومن لا يوجد وفيه دلالة على ان العلم من حيث انه اشرف من الجهل علم
انما يتذكر اولوا الالباب اشارة الى ان هذا التفاوت العظيم بين العالم
والجاهل لا يعرفه الا ارباب العقول كما قيل انما يعرف ذا الفضل من الناس
ذووه ونقل في الكافي باسناده عن جابر عن ابي جعفر ع في تفسير هذه الاية
قال نحن الذين يعلمون وعدونا الذين لا يعلمون وشيعتنا اولوا
الالباب **قوله** انما يخشى الله من عباده العلماء ذكر الله سبحانه اولا
شيئا من عجايب مخلوقاته وبدايع مخترعاته من انزال الماء واحياء
الموات وايجاد الثمرات وغير ذلك من اختلاف الوان الجبال
والناس والدواب والانعام ثم عقبه بهذه الاية الشريفة تنبيها على انه
لا يصلح للنظر في دلايل وحدته ومشاهدة لبراهين معرفته الا العالمون
وما يخشاه الا الراسخون في العلم كما لا يخشى السلطان الا المقربون
لان الخشية على حسب العلم بنعوت كماله وصفات جلاله وحقايق مخلوقاته
وخواص مبدعاته وكلما كان العلم به اقوى كانت الخشية له اشد كما
روي ان اعلمكم بالله اشدكم خشية له وفي تقديم المفعول دلالة على
ان الذين يخشون الله من بين عباده هم العلماء دون غيرهم ولو اخر لكان المفاد الله
ان العلماء لا يخشون الا الله وهذا ايضا صحيح الا ان في الاول من المبالغة

في مدح العلم ما ليس في الثاني ولهذا قدمه جل جلاله **قوله** شهد الله انه لا اله
الا هو والملائكة واولوا العلم فشهدت دلالة على وحدانيته بافعاله الحكيمة التي
لا يقدر عليها غيره وبما اوحى من اياته الناطقة بالتوحيد كسورة الاخلاص واية
الكرسي وغيرهما بشهادة الشاهد في البيان والكشف وكذا اقرار الملائكة واولوا العلم
واحتجاجهم عليه ويكفي لاظهار شرف العلم واهله مقارنة شهادتهم بشهادته سبحانه و
شهادة ملائكته المقربين **قوله** وما يعلم تأويله الذي يجب ان يحمل عليه كلامه سبحانه
الا الله والراسخون في العلم من عباده الذين تثبتوا فيه وتمكنوا فانهم هم العالمون
بالمتشابه بالعناية الازلية يقولون اي الراسخون في العلم امنا به اي بالمتشابه
او بالكتاب كل من عند ربنا اي ~~كل منه كل عند ربنا~~ اي كل من المحكم والمتشابه
من عند ربنا ومنهم من وقف على الله وجعل الراسخون مبتدأ ويقولون
خبره والاول هو الوجه كذا [illegible] وفي اخبارنا ما يدل على ان الراسخين
في العلم ائمتنا عليهم السلام وانهم عالمون بمحكم الكتاب ومتشابهه روى في
الكافي باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه قال نحن الراسخون في العلم
ونحن نعلم تأويله وعن بريد بن معاوية عن احدهما عليهما السلام ان رسول الله ص افضل
الراسخين في العلم قد علمه الله جميع ما انزل عليه من التنزيل والتأويل وما كان
الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تأويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله الحديث
قوله قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم المراد من هذه الشهادة انه تعالى اظهر المعجزات

والادلة على وثوق دعواه ولانها شهادة اعظم من هذه لان الشهادة القولية مما لا تفيد

الا غلبة الظن وهذه تفيد القطع بصحة نبوته ومن عنده علم الكتاب اي من حصل عنده

علم القران وفهم معانيه واشتماله على دلايل الاعجاز من النظم الانيق والاسلوب العجيب

الذي لا يقدر عليه البشر فمن علم القران على هذا الوجه يشهد بانه معجز ظاهر وان الذي

ظهر هذا المعجز عليه نبي محق ورسول صدق وقيل من هو من علماء اهل الكتاب الذين

امنوا برسول الله كعبد الله بن سلام وسلمان الفارسي وتميم الداري لانهم يشهدون بنعته

بكتبهم وكفى لاهل العلم فضلا ورتبة انه سبحانه جعلهم شهودا على الرسالة التي بها يتم

صلاح الدنيا والاخرة **قوله** ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات

قال بعض المفسرين المراد به الرفعة في مجلس النبي صلى الله عليه وسلم وتفاوت مراتبهم فيه والمشهور

عندهم انه الرفعة في درجات ثواب الاخرة لانها متفاوتة ودرجات العلماء فوق درجاتهم عنهم

قوله قل رب زدني علما هذا الامر متضمن للتواضع والشكر لله كانه اي علمتني يا رب

علما جزيلا وادبا جميلا فزدني علما الى علم ومن فضايل العلم وشرفه وشرف اهله

ان النبي صلى الله عليه وسلم ما امر بطلب الزيادة في شيء الا في العلم **قوله** بل هو ايات بينات اي بل

القران معجزات واضحات من حيث ان معانيه غير محصورة ومبانيه غير مقدورة

لكن في صدور الذين اوتوا العلم قيل هم الحفاظ والقراء والحق انهم الائمة المعصومون

لان الكل انما هو في صدورهم واما في صدور غيرهم فليس الا قليل وروي في

الكافي روايات متكثرة على انهم هم الائمة عليهم السلام **قوله** وتلك الامثال نضربها للناس

وما يعقلها

وما يعقلها الا العالمون لما كان القريش يسخرون في ضرب المثل بالبعوضة و

الذباب والعنكبوت ونحوها اما لعنوهم او لجهلهم بحسن موقعه ومورده وفوايده

نزلت الاية لبيان ان تلك الامثال والتشبيهات لا يعقل حسنها ووجهها الا العالمون

لانها وسايل الى المعاني المحتجبة عن العقول في لعض الحكماء العلم اذا كان حسيا

يعرفه العاقل واما اذا كان مكتوبا فلا يعقله الا العالم لافتقاره الى مقدمات سابقة

والمثل مما يفتقر في ادراك صحته وحسن موقعه الى امور سابقة ولاحقة يعرف بها

تناسب مورده ومضربه وفائدته فلا يعقل صحته الا العلماء **قوله** ع وعن محمد بن يعقوب

قد جرت عادة المحدثين برسم ح عند تمام السند والشروع في الثاني و

اختلفوا في تصحيحه فقال بعضهم انها حاء مهملة وهي علامة التحويل من اسناد الى اسناد

اخر وهي اختصار لفظ التحويل وربما يسمونها حاء الحيلولة وقال بعضهم انها خاء

معجمة وهي اختصار سند اخر **قوله** من سلك طريقا اي من غير ان يطلب فيه علما

في موضع النصب على انه حال من الفاعل والمراد بهذا العلم العلم بالاحكام لان الكمال

كل الكمال التفقه في الدين ويحتمل حمله على العموم لان العلم من حيث هو له شرف

وكمال كما مر في الستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون سلك الله به طريقا الى

الجنة والمراد ان العبور لطلب العلم عبور لدخول الجنة ادعاء الكمال الاول

في السببية حتى كانه صار نفس المسبب ويحتمل ان يكون المراد ان من يعبر في هذه

الدنيا طريق العلم يعبر في الاخرة طريق الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها

والباء للتعدية والضمير للموصول اي سلكه الله وادخله في طريق يوصل الى الجنة صح

لطالب العلم رضى به اى تضعها لتكون وطاوله اذا مشى وقيل هو بمعنى التواضع تعظيما لحقه وقيل اراد بوضع الاجنحة نزولهم عند مجالس العلم وترك الطيران وقيل اراد به اظلالهم بها هكذا فسره ابن الاثير فى النهاية وفضل العالم على العابد كفضل القمر على النجوم ليلة البدر المراد ان فضل العالم من حيث هو فضل انه عالم على العابد من حيث انه عابد ومرجعهما ان العلم من حيث هو افضل من العبادة من حيث هى ظاهر انتهى وان اريد ان العالم العابد افضل من العابد الغير العالم فذلك لا يدل على ان العلم افضل من العبادة وان اريد العالم الغير العابد افضل من العابد فذلك باطل لان العالم من غير عمل اسوء من الفاسق فكيف يكون افضل من العابد وان العلماء ورثة الانبياء ذكر ارباب العقول ان العلماء اولاد روحانيون للانبياء لانهم يقتبسون العلوم من مشكوة انوارهم ويرثون ملكات ارواحهم كما ان الاولاد الحقيقية والاقارب الصورية يرثون الاموال من الابنية الاولى الجسمانية ولذلك كان حق المعلم الربانى على المتعلم اوكد من حق ابيه الجسمانى عليه وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما هذا ايضا فى ما دل على توريثهم من الايات والروايات فلذا انكر على العوننا دفن ابو بكر وعمر فى بيته عم بنصيبهما وقال عبد الله بن عباس فى ذم عايشة تجملت تبغلت وان عشت تفيلت لك التسع من الثمن وللكل تملكت ويمكن التوجيه بان المتكلم ان الانبياء لم يكن غرضهم جمع الاموال والتوريث كما هو شان اهل الدنيا وهذا لا ينافى توريثهم مما كان

حال اشتغاله بتحصيل العلم على العابد حال اشتغاله بالعبادة او فضل العالم فهم

فى ايديهم من الضروريات كالمركوب والمساكن والملبوسات ونحوها قوله فان تعلمه حسنة فيه دلالة على انه سبب لتكفير الذنوب ان الحسنات يذهبن السيئات ومدارسته تسبيح الحمل اما على سبيل الحقيقة واما باعتبار ان مدارسته سبب لتسبيحه وتنزيهه كما قال سبحانه انما يخشى الله من عباده العلماء والبحث عنه جهاد فان العالم اذا كان غرضه من البحث عنه اظهار الحق القويم وترويج الشرع المستقيم كان كالمجاهد فى سبيل الله فان غرضه ايضا ذلك وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة فيه تحريض وترغيب على التعليم حيث انه كالصدقة فى اقتضاء الثواب مع القطع بانه لا يغنى بالتصدق بل ربما يزداد وقد ورد فى فضله روايات اخر لا يسع المقام ذكرها وهو عند الله تعالى لاهله قربة اى وهو ما يتقرب به الى الله تعالى لانه معالم اى اثر يعرف به الحلال والحرام ومنار سبل الجنة فان كان طالبه يعرف ما يفضى الى الجنة وما يفضى الى النار فيسلك الاول ويحترز عن الثانى وهو انيس فى الوحشة الهم والخلوة والخوف

الوحشة ص

الانيس بمعنى المونس يعنى ان العلم مما يونس به اهله فى تلك الاحوال واما فى حال الهم والخوف فلانهما ان كانا للاخرة فالعلم سبب للنجاة منهما وان كانا للدنيا فالعالم يعلم ان احوال الدنيا وشدايدها موجب للاجر الجزيل والثواب الجميل فيصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل واما فى حال الخلوة فظاهر لانه يحدثه ويدفع عنه الوساوس وصاحب فى الوحدة فكان اى يعض الاكابر

الا فاضل متحرزا عن مجالسة الناس ومصاحبتهم فسئل عن ذلك فاجاب
بان الرصاحب مفضل مما فى صدرى وهو ينفعنى من غير املال ويجنبنى عن
سبيل ضلال وقال بعض اكثر الوحدة احب الى لان فى الوحدة مع الصباح
وسلاح على الاعداء لانه يقطع حجتهم كما ان السلاح يقطع شوكتهم و
زين الاخلاء الاخلاء جمع خليل كالاصدقاء جمع صديق والمقصود ان
العالم زينة لاصدقائه فى الدنيا والاخرة يرفع اعمالهم ان ينظر الى
اعمالهم من رفقته اى رفقه رفقاه اذا نظرت اليه فى خلوتهم او فى صدقهم
يمسحونهم على جنبهم تبركا وزيادة لان العلم دليل على قوله يرفع الله
بهم اقواما حيوة القلوب كما ان الماء حيوة الارض ونور الابصار من
العمى الابصار جمع بصر محركة والبصر كما يطلق على حس العين كذلك يطلق
على حس القلب وهو نظره وخاطره كما فى القاموس وكذلك العمى قد يكون
من العين وقد يكون من القلب كما قال سبحانه ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور
والثانى فى المقامين انسب بهذا المقام لان العلم كيفية نفسانية بها يخرج
القلب عن عمى الضلالة وان كان ارادة الاول لايخلو من وجه و
قوة الابدان من الضعف لا استبعاد فيه لانه اذا جاز ان يكون بعض
ما يطلق ويلبس سببا لقوة البدن كما ورد به الاخبار جاز ان
يكون العلم الذى كذلك ولان البدن كالماء فى الارض فكما ان حيوة الارض

العلم نخ ص

وقوتها بالماء كذلك حيوة البدن وقوته بالعلم ينزل الله حامله منازل
الابرار ومنحه اى يعطيه مجالسة الاخيار اما ان يراد بالابرار الانبياء
وبالاخيار الاوصياء او بالعكس او يراد بكل واحد منهما كل واحد منهما
والعطف للتفسير او يراد اعم منهما فى الدنيا والاخرة الظاهر انه متعلق بكل
واحد من الفعلين على سبيل التنازع بالعلم يطاع الله ويعبد لان الطاعة
والعبادة لا يتحققان الا بعد العلم بالمناهى وحملهما على الاوامر
وهذا لا يمكن الا بالعلم بموضعهما وتقديم الظرف لنفيد الاختصاص
والاهتمام امام العقل اى قاعدة والعقل تابعه لانه يحكم بمقتضى علمه يلهمه السعداء
ويحرمه الاشقياء هذا لعلم فضل وعطية من الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
قوله طلب العلم فريضة المراد به الفرض الكفائى لان العينى منفى باجماع الامم
الصحيح على تقديره وتخصيصه باصول الدين بعيد الا ان الله يحب بغاة العلم
الا حرف تنبيه يصدر بها الجملة لتنبيه المخاطب وازاحة عن الغفلة اذا وقع
الاهتمام بمضمونها وان لتاكيد مضمونها اذا كان له شأن عظيم واسمية
الجملة الثانية معدودة من المؤكدات فهذا الخبر بالغة مؤكدة من وجوه شتى على محبة
الله كما لبغاة العلم والبغاة الطلبة من بغاه اذا طلبه قال فينا اهل
البيت فى كل خلف فيه دلالة ظاهرة على ان العصر لايخلو من حجة والروايات
الدالة عليه اكثر من ان تحصى وقد يستدل بهذا الخبر على حجية الاجماع قوله

ولو تسفك المهج المهجة الدم مطلقا او دم القلب خاصة وسفك المهج كناية عن ارتكاب
التعب والمشقة الشديدة وخوض اللجج اللجج بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وبعدها
جيم المضيق اي مكان لجج اي ضيق وهو ايضا كناية عن المكان والشدة ايده ذلك
اللجج بالجيمين من اللجة وهي معظم الماء ان المقت عبدا لله معنى مقت الله سبحانه
لعبده هو الغاية على رداء الحجاب وعدم تفضله عليه بالتوفيق على تحصيل الثواب
وعلامة مقته توجه العبد الى دار الغرور والتجافي عن عالم النور الجاهل قدمه
سيد الوصيين على ابن ابي طالب الجاهل همج جمع همجة وهو ذباب صغير يسقط على
وجوه الحيوانات واعينها فاستعار هذا اللفظ للجهلة لحقارتهم والرعاع بالمهملات
وفتح اوله العوام والسفلة وامثالهم وان احب عبدا لله معنى المحبة ضد المقت فهي
كشف الحجاب عن قلبه وتمكينه من ان يطأ على بساط قربه وعلامتها توفيقه للتجافي عن
عن الدنيا والترقي الى الآخرة لتحقق له ثلاث مراتب اولها التبري عن الشركة وهو يحصل بكلمة التوحيد
وثانيها التجنب عن المعاصي وهو يحصل بالتزام الاوامر واجتناب المناهي وثالثها التنزه
عما يشغل عن الحق جل شانه والظاهر ان المراد بالتقي من له المراتب الثلاثة كالشعيرة
قوله الطالب للثواب الجزيل لان التزام الاوامر واجتناب المناهي مقتضيان له ثم ان
هذه المرتبة لما لم يمكن تحصيلها الا بمجالسة العلماء والسؤال عنهم وصفه بقوله الملازم
للعلماء ترغيبا في اختيار ملازمتهم ثم وصفه بقوله التابع للحكماء تنبيها على ان مجرد
الملازمة لا يكفي في الكمال بل لا بد من ان يكون متابعا لهم تابعا لاقوالهم واعمالهم مع

ما فيه من الاعاجيب الى ان العالم ما لم يكن حكيما ليس له شرف الافادة ثم وصفه
بقوله القابل عن الحكماء تحريضا لقبول العلم واخذه عن الحكيم ليتصل سلسلة العلم الى يوم الدين
فينتفع المتأخرون مثل المتقدمين فانظر رحمك الله الى ما في هذا الخبر من شرف العلم
حيث بالغ اولا ان شيئا من شدة ايدا لدهر ولو ابيت لا يصلح ان يكون مانعا من
تحصيله نعم ما قيل رنج راحت دان چو شد مطلب بزرگ گرد گله توتیای
چشم گرگ وجعل ثانيا استخفاف العلماء من اعظم الكبائر وعد ثالثا ملازمتهم من اعظم
القربات هدانا الله واياكم سبيل الرشاد قوله قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف
عابد لعل السر في ذلك ان العابد ينجي نفسه وحده من العقاب والعالم بالصفة المذكورة ينجي
الخلائق من الاعقاب ولان العلم اصل العبادة بحيث لو لم يكن عابد ولا معبود ولانه
حيوة النفس ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا قوله اخلاص النية قيل خالص
تخلص في اللغة كل صاف ولم يمتزج بغيره فمن طلب العلم لمحض الرياء والسمعة فطلبه خالص لغة لكن طلبه
لمجرد القربة الى الله تعالى وقد خص في العرف بما تجرد قصد التقرب فيه عن جميع الشوائب
وهذا التجريد يسمى اخلاصا فالمراد بالنية الخالصة ارادة فعل غير ملحوظ فيها شيء
سوى وجه الله سبحانه فلو طلب العلم للقربة والسمعة معا بحيث لو لم يكن قصد السمعة
لم يبعثه قصد القربة مجردا الى طلبه لم يكن بنية خالصة وان علم من نفسه انه لو
قصد القربة لم يبعثه مجرد السمعة الى طلبه لكفى وبالجملة طلبه اما ان يكون لله وحده
بحيث لا ملاحظة فيه غيره واما ان يكون لغيره وحده بحيث لا يكون له سبحانه مدخل فيه

كما اذا طلبه لمجرد الرياسة والتفاخر بين الناس ونحوهما واما ان يكون له ولغيره معا
بحيث لا يكون كل واحد منهما مستقلا فيه سواء كانا متساويين او متفاوتين والاول
خالص عن فاسد ممدوح صاحبه عقلا وشرعا والاخيران مذموم صاحبهما والله الموفق
للسداد ومن دنس الاغراض الدنيوية لانها اضداد للاغراض الاخروية فمن لم
يطهر القلب منها لم يحصل فيه تلك الاغراض ولان العلم عبادة القلب وصلوته على ما قيل
ولا تصح الصلوة التي هي وظيفة الجوارح الا بتطهير الظاهر من دنس الاحداث كذلك عبادة القلب لا يصح
وصلوته الا بعد طهارته عن اخباث تلك الاغراض في قوتها العملية مراتبها اربعة اولها
تهذيب الظاهر باستعمال الاحكام وثانيها تهذيب الباطن من الشواغل عن عالم الغيب وثالثها تحصيل
بعد الاتصاف به وهو تحلي النفس بالقوة القدسية ورابعها تحصيل حقيقته وهو ملاحظة جلال الله
وجماله وقصر النظر على كماله باجتناب الرذايل الرذل في اللغة الدون الخسيس والمراد بالرذايل
الصفات الذميمة الخبيثة النفسانية المحجوبة مثل البخل والحقد والعداوة ونحوها وانما
قدمه على قوله واقتناء الفضايل الخلقية اي اتخاذها واكتسابها لان تحليها بالفضايل
يتوقف على تخليها عن الرذايل وفي توصيف الفضايل بالخلقية اشارة الى ان تلك الفضايل
لا بد من ان تصير طبيعية لان غيرها مما يمكن زواله لا اعتداد به وقهر القوتين الشهوية
والغضبية فالقوة الغضبية قوة من شانها فعل السبع من العداوة والبغضاء والهجوم
على الناس بالضرب والشتم ونحوهما والقوة الشهوية ... بالخنزير ومن شانها افعال
البهايم من الشره والشبق والحرص وامثالها ولا بد من كسر هاتين القوتين البدنية

لتكمل قوة الملكية التي من شانها فعل الملائكة من عبادة الله تعالى وطاعته
والتقرب اليه **قوله** صنف لطلبه للجهل والمراد بالجهل هنا الاستخفاف
والاستهزاء لان ذلك من الجهالات ومنه قوله تعالى حكاية اعوذ بالله ان
اكون من الجاهلين بعد قوله اتتخذنا هزوا والمراد بكسر الميم مصدر لقوله
ماريت الرجل اماريه مراء اذا جادلته وصنف لطلبه للاستطالة والختل
استطال عليه اي تطاول عليه وتفاخر وختله وخاتله اي خادعه وصنف
لطلبه للفقه قال بعض المتاخرين ليس المراد بالفقه هنا العلم بالاحكام الشرعية
العملية عن ادلتها التفصيلية فانه معنى مستحدث بل المراد به البصيرة في الدين
والفقه اكثر ما ياتي في الحديث بهذا المعنى والفقيه هو صاحب هذه البصيرة
وفي كلام بعض الاعلام ان اسم الفقه في العصر الاول انما كان يطلق على علم الاخرة
ومعرفة دقايق افات النفوس ومفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة
الدنيا وشدة التطلع الى نعيم الاخرة واستيلاء الخوف على القلب ... مما رام
وغل من اذاه وماراه في اندية الرجال الاندية جمع نادي على فعيل وهو مجلس
القوم ومتحدثهم وكذلك الندوة والنادي قد تسربل بالخشوع السربال
القميص وسربلته فتسربل اي البسته السربال الخشوع التذلل عن خوف
والخضوع وبذلك فسر الخشوع في قوله تعالى والذين هم في صلوتهم خاشعون والخشوع
كما يكون بالقلب كما يكون بالجوارح وفي الصحاح خشع ببصره اي غضه

ورد في مجمع البيان عن النبي صلى الله عليه وسلم انه راى رجلا يعبث بلحيته في صلوته فقال
اما انه لو خشع قلبه لخشعت جوارحه فاما الخشوع بالقلب فهو ان يفرغ قلبه
عما سواه فلا يكون فيه غير العبادة والمعبود وجه وفي الجوارح فهو جعلها
على ما خلقت لاجله ومعناه ان صاحب الجهل والمال يعد نفسه في الابدية
صاحب هذه الصفة الذي حكم الله تعالى بقلته وجهه في قوله عز من قائل وقليل
من عبادي الشكور ولا يخفى ما في الكلام من الكناية والتجنيس وكلام الورع
قيل للورع اربع درجات الاولى ورع التائبين وهو ما يخرج به الانسان
عن الفسق وهو المصحح لقبول الشهادة الثانية ورع الصالحين وهو التورع
عن الشبهات فان من رتع حول الحمى اوشك ان يدخله الثالث ورع
المتقين وهو ترك الحلال الذي يتخوف ان ينجر الى الحرام مثل الورع عن
التحدث باحوال الناس لمخافة ان ينجر الى الغيبة الرابع ورع الصديقين وهو
الاعراض عن غيره سبحانه خوف صرف ساعة من العمر فيما لا يفيد زيادة
القرب عنده وان كان معلوما انه لا ينجر الى الحرام البتة ثم الظاهر ان
هذا الصنف يدعي ان له جميع هذه المراتب خيشومه الخيشوم اقصى الانف وكان
رقيق الخيشوم كناية عن جبلة ذليلا خائبا مثل رغم الانف وقطع منه حزومه
الحيزوم بفتح الحاء المهملة وزاء معجمة بينهما ياء تحتانية وسط الصدر وقطع
الحيزوم كناية عن اهلاكه واستيصاله بالكلية فوجب تجنب بالكسر او الفتح
معناه

مصدر بمعنى
الرجل الذي عنه تقول جنبت الرجل تجنب جنبا مثل علمت تعلم علما كذا في ص والجنب
بالكسر او الفتح بمعنى الرجل الحذاء فغير مناسب هنا والملق الملق الود واللطف الشديد
قال ابو يوسف وقد ملق بالكسر يملق ملقا ورجل ملق يعطي بلسانه ما ليس في قلبه
يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه اعتبر المماثلة في طرف
الاستطالة والادونية في طرف التواضع لان ذلك اقبح واذ خل في شناعته
فهو لحلوائهم هاضم الحلوان كعثمان ما يؤخذ من رشوة ونحوها ولذ بهم حاكم
اما لحلمهم على الحرام وهو على الرشوة واما لانه صار سبب استهانتهم
الدين بالدين لتحكيم هم مقتدى يقتدون به لان ارتكاب العالم للقبائح يهون بها في نظر
الناس فاعمى الله على هذا اما خبر او دعاء عليه بالذر اس خبره وقطع اثره
ذو كآبة الكآبة والكآبة على وزن فعالة وفعلة سوء الحال والانكسار من
الحزن فهو يعرف برنس قلنسوة طويلة كان النساك يلبسونها في صدر الاسلام
في حندسه الحندس بكسر الحاء المهملة وسكون النون وفتح الدال المهملة الليل المظلم و
الظلمة ايضا يعمل ويخشى لانه يشاهد جلال الله وعظمته كبريائه راى كل شيء لديه ضعيفا
وكل موجود عنده حقيرا فيرى نفسه مقصرا او مقصرا فيخشاه من التقصير كما قال انما عمله
يخشى الله من عباده العلماء وجلا ال عن الفاعل من الفاعل اي يخشى حال كونه وجلا خائفا
مقطرا باستغفار ما جناه وحذرا من اليم عقابه داعيا بعد ذلك للنجاة والتوفيق
للسداد والثبات لما يذكر من كمال رافته وجزيل نعمته كما قال سبحانه فلا تقنطوا من رحمة الله

مشفقاً عليه وذلك من عدم استجابته مقبلاً على شأنه واصلاح حاله عارفاً باهل
زمانه وبصفاتهم مستوحشاً من اوثق اخوانه لما علم ان المرضي من الناس من كل
وجه عزيز الوجود فيختار الاعتزال عنهم والانس بالله وحده والوحشة منهم فان
مخالطتهم يميت القلب ويفسد الدين ويسهل للنفس سبيلها الى ما يهلكه ويرديه
الى الخسران المبين وقد ورد في الحديث فر من الناس فرارك من الاسد قوله فسدده الله
من عنده اي ليثبت الله سبحانه جميع جوارحه واعضائه الظاهرة والباطنة على
من العمل بالخيرات وهذا الكلام اما دعاء او خبر قوله منهومان لا يشبعان النهم محركة
والنهامة كسحابة افراط الشهوة في الطعام نهم كفرح وعني نهماً ونهامة فهو منهوم طالب
دنيا ان طلب الدنيا اذا لم يكن لقدر الحاجة وسد المجاعة بل كان لاجل الحرص
والامل ومراتب الآمال غير محصورة ودرجات الحرص والخيال غير معدودة فكلما بلغ
الى مرتبة اشتد الحرص والامل طلب مرتبة اخرى فوقها وهكذا الى ان يهلك وطالب
علم لان مراتب العلوم اوسع من ان تحوم حولها عقول البشر ومدارج المعارف
ارفع من ان يطير فوقه طائر النظر كما دل عليه قوله سبحانه فوق كل ذي علم عليم فكلما
حصل له مرتبة يشتاق لتحصيل رتبة اخرى وهكذا الى ان [illegible] تحصيل الدنيا على ما
اي على طريق احل الله له فحصلها منه سلم من آفات الدنيا والآخرة الا ان [illegible]
من الله تعالى فقط اذ يرجع اليه كل من حق الناس ويمكن ان يكون المراد [illegible]
قوله فاتهموه على دينكم لانه ليس من اهل الامانة فملكوا [illegible]

والديانة بل هو من شأن [illegible] الناس ولا تخالسوه ولا تخونوه فانه ربما يصدكم عن الدين

في الكافي باسناده عن الفضل بن ابي قرة عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص
قالت الحواريون لعيسى يا روح الله من نجالس قال من يذكركم الله رؤيته
ويزيد في علمكم منطقه ويرغبكم في الآخرة عمله قوله كل محب لشيء يحوطه اي
يحفظه ويرعاه يقال حاطه يحوطه حوطاً اي كلأه ورعاه والحاصل ان العالم
يحرس الدنيا ويحفظها وكل من هو كذلك فهو متهم في الدين وضعيف في اليقين فهذا
الشكل [illegible] التعليل قوله ان الزهد لا يصلح الا لاهلها وهو الذي عصمه الله من
نزغ الشيطان وفي بعض الاخبار هلاك المرء سماع خفقان النعال عقبه و
في بعضها يتمنون الناس يوم القيامة كونهم من الفقراء قوله حتى سايسك بالعلم اي
ما لك امرك في التعليم من سياسة الرعية اي ملك امورهم ولم يخرق بهم
الخرق بالتحريك الدهش من خوف او حياء او ان يهيب [illegible] ونحوه وقد
بالكسر واخرقته انا اي ادهشته والتبعة اي ولم يدهشهم من تخويفه ونحوه ولم تجد
عليهم ضجر [illegible] به اذا تبرم والقلق من الغم وقد ضمن معنى الغضب ونحوه وعدا
بعلى قوله ثلم في الاسلام ثلمة الثلمة بالضم فرجة المكسورة والمهدوم وفي الكلام
استعارة مكنية وتخييلية وقد نقل عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى اولم يروا انا نأتي
الارض ننقصها من اطرافها ان المراد بنقص الاطراف موت اشرافها و
كبرائها وعلمائها وصلحائها قوله لكنه في حق العالم اكد كانه يجب على الرعية
الطاعة للسلطان لكنه في حق المقربين اكد لانهم على خطر عظيم قوله العلماء رجلان هذا

خفقان

لانها فی سبق من ابهم تلثه لان الصنفین الاولین ماسبق ذکرهما اشاء القسم الثانی اما
اتباع الهوی فیصد عن الحق کما ان عبادة الاصنام و اتباعها الصد عنه
وقد جعل الله الهوی الها لمن اتبعه فقال جل شانه افرایت من اتخذ الهه هواه
وقد سماه بعض اهل التحقیق شرکا خفیا ولا ریب ان من اتبع الهوا نفسه الدنیة
وشهواتها البهیمیة والسبعیة ران علی قلبه ذنوبه وغشاه عیوبه حتی یصیر مراة
مظلمة فلا ینطبع فیه الحق عصمنا الله وایاکم منه وطول الامل ینسی الاخرة لان طول الامل
یورث قساوة القلب لبعده عن الاخرة ولانه یبعث الشوق الی الدنیا و
زهراتها والفرح فی حصولها فیبعد عن قلبه حزن الاخرة والتفکر فی شدائدها
ولان الاخرة ضد الدنیا ومن احب شیئا ابغض ضده وفی بعض الاخبار اذا
اصبحت فلا تحدث نفسک بالصباح وخذ من حیوتک لموتک ومن صحتک لسقمک فانک
لا تدری ما اسمک غدا یوم القیمة قوله العلم مقرون الی العمل العلم شرط
لبقائه واستمراره ومن هنا یظهر ان العمل بلا علم لا ینفع یدل علیه قوله ومن عمل
قوله ولبت موعظته وهو مع ذلک مذموم لقوله تعالی اتامرون الناس بالبر و
تنسون انفسکم ولم تقولون علی الله لا تفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون
وفیه تهدید عظیم علی من ترک نفسه واشتغل بامر غیره قوله لم یزد صاحبه الا کفرا ان
العلم من جلائل نعم الله سبحانه کما فشکره وهو العمل به واجب وترکه کفران للنعمة ولم
یزد من الله الا بعدا لان العالم اذا لم یعمل کان مستخفا للحق والمستخف له بعید عنه

لان الاعمال ... علی ...

وقساوة القلب

بالمال وان امسیت فلا تحدث نفسک

العمل شرط

علی الله

قوله لعلکم تهتدون ای حالکونهم راجین وان تکونوا من المهتدین او
الرجاء بهدایتکم الیه او بالهدایة هنا اراءة الطریق الموصل الی المطلوب فان
العمل بالعلم شکر له والشکر یوجب المزید قال سبحانه ولئن شکرتم لازیدنکم فیحصل
بذلک مرتبة اخری من العلم لم یکن قبله ولذا قال سبحانه لنبیه قل رب زدنی علما
ویحتمل ان یکون المراد الایصال الی المطلوب لان العمل بالعلم یمحو ظلمات البشریة و
شهودها والتجلیات الصمدیة فیتهلک فی نظره الاغیار ویحرق الحجب والاستار
فلا ینظر الا الیه والتوفیق من الله والتکلان علیه ان العالم العامل بغیره ای
بغیر ما یقتضیه علمه کالجاهل الحائر فی الهلاکة والضلالة لا یستفیق من جهالته
الجهل المسکر بکنیته وذکر الافاقة تخییلیة بل قد رایت ان الحجة علیه اعظم
محاسبة الناس علی قدر عقولهم ولانه لما ترک علم حقیقته کان مکابرا للحق
بخلاف الجاهل وکلاهما حائر بائر الحائر اما من الحیرة او من الحور وهو الهلاک
والبائر الرجل الفاسد الهالک الذی لا خیر فیه لا تر تابوا فتشکوا الریبة الشک او التهمة
والشک والاول هنا انسب لیصح التفریع ویحتمل ان یکون بمعنی الکراهة من رابنی
فلان اذا رایت منه ما اکرهه والمعنی لا تتهموا فی ادلائکم وهو انما قلت فتشکوا فی
لا ترخصوا لانفسکم فی تنویع الماکل والمشارب والمناکح والخروج منها الی ما لا
ینبغی فی نفس الامر وحضور مجالس الفاسقین ومعاشرة الظالمین بتاویل او حیلة

يتخيل انها جايزة في الشريعة فقد صنوا ان فيما هو الذكر في ارتكاب
المحظورات وتمامثوا معهم فيما ترددنه من المنكرات فان اهل الابتداع ويلاتباعه
العمل الملتاوبلات ربما يسهل عليكم ارتكاب المحظورات والا لسن مشاهد العصيان
ربما يوقعكم في حبائل الشيطان ولا تدخنوا في الحق فتحسروا وان تساهلوا
فيما ينبغي ارتكابه في الشريعة ولا تركوه فتحسروا والان تترك بعض ما ينبغي الاتيان
به قد يكون مؤديا الى ترك الواجبات كما ان فعل ما لا ينبغي قد يكون موجبا لفعل
المحرمات وان من الحق يجب ترك المساهلة فيه ان تفقهوا في الدين وتعرفوا
العمر في طلب احكام سيد المرسلين من الفقه ان لا تغتروا في العمل وان تنصحكم انفسكم
اطوعكم لربه لان الغرض من النصح هو طلب الخير والمنفعة الى المنصوح ولاريب
في ان اعظمها هو السعادة الابدية الباقية والمشاهدة الربوبية ولاشك في
ان تلك السعادة وانما تنال بطاعة الله تعالى ولاريب في ان من كانت طاعته
اتم كانت سعادته اتم فلاشبهة في انه انصح الناس لنفسه مبالغته في طاعة
ربه وان اغشكم لنفسه اعصاكم لربه ذهوظ مما قررناه فان الغرض من الغش
هو جلب الشر والمضرة الى المغشوش ولاريب في ان اعظمها هو الشقاوة الابدية
ولا في ان تلك الشقاوة انما تحصل بمعصية الله تعالى ولا في ان من كانت معصيته اتم
كانت شقاوته اتم فلاشبهة في انه اغش الناس لنفسه مبالغته في معصية ربه
قوله قال الانصات اه المتعلم لابد من ان يسكت عنده تلقى المعلم ويسمع ويحفظه

١٤
ويعمل وينشر ما علم بين الناس ومن في الحديث اشارة الى هذه الامور قوله
ومن لم يقنط الناس يقال قنطه تقنيطا اذا ايسه والتقنيط معصية مثل القنوط
ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون ولم يؤمنهم من عذاب الله ان ذلك يوجب
جرائتهم في المعاصي بل لابد من ان يكون العالم حكيما جامعا بين الوعد والوعيد
كما فعله الله في محكم كتابه ليس فيها تدبر لان القران معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكم
ومنبع العلوم فلابد من التفكر في معانيه وما اتى في نظمه ومبانيه ليتفتح بذلك
باب خزاينه ويحصل ملكه في قضايا دفاينه الا لا خير في نسك لا ورع فيه فان
العبادة اكثر من ان تحصى يعرف ذلك من نظر في الاثار روى في خبر معاذ دلالة على ان
العمل المقبول اقل وجودا من الكبريت الاحمر ولاشك انه لا يامن في دينها الا
الورع لنقي من الله الموفق لذلك قوله ان العلم ذو فضايل كثيرة لقصور العلم محتاج ويشبهه
بان ذي اقتدار وانتزع منه ما نسبه لا يحتاج اليه ذلك لان من في
الاقتدار مثل الراس في البدن والاذن واللسان ونحو ما فسره التواضع في التذلل
شبه التواضع بالراس لانه رئيس اعضاء الانسان لانه محل لاكثر القوى البشرية   لان الراس
فلذلك ينبغي ان يوجهه بانتقائه وذلك التواضع اعظم فضايل العلم لان التعليم والتعلم
لا يمكنان بدونه وعينه البراءة من الحسد فان العين كما كانت الة المشاهدة
المبصرات كذلك البراءة من الحسد الة لمشاهدة المعقولات فان الحسد كالنار كما تأكل
النار الحطب واذنه الفهم فان حصول المعارف في القلب من طريق الفهم كما ان   السماع

الاخبار طريق السمع ولسانه الصدق صدق العلم سبب لزيادته لان العلوم
تتكامل بحسب الاستعداد كما ان التقى سبب لزيادة الاقرار بالوعد والوعيد
وحفظ الفهم لان العلم وحسن الفهم قيده وحفظه وقلبه حسن النية اذ فيه العلم لان
بفساد النية كما يفسد الرجل بفساد قلبه وعقله معرفة الاشياء والامور
قوام العلم بتلك المعرفة كما ان قوام الانسان بالعقل ويده الرحمة لان الرحمة
وهي الرافة والتعطف وسيلة لايصال العلم الى غيره كما ان اليد وسيلة لايصال النعم
ولها ... زيادة العلماء لانه بزيادتهم تقتبس المطالب كما ان الانسان بالرجل يكتسب
المآرب وصحته السلامة من الآفات كسلامة الناس منه وحكمته الورع اي التحلي بما
يوجب القرب والتخلي عما يوجب البعد ومستقره النجاة المستقر المكان والمنزل و
النجاة اما مصدر من نجوت من كذا اي خلصت منه والمقصود ان مستقره خلوصه من
المفاسد والمكان المرتفع لا يعلوه السيل والمراد هنا مكان لا يصل اليه المفاسد
العقايد وقايده العافية اسم بمعنى المصدر وتوضع موضعه فقال عافاه الله عافيته
وهي دفاع الله عن العبد سوء المكاره ومركبه الوفاء شبه الوفاء وهو ضد الغدر
والمكر بالمركب لانه يوصل صاحبه الى المقصود وتنجيه من مصايب المكاره وسلاحه لين الكلمة
شبه لين الكلام بالسلاح وهو آلة الحرب مثل الدرع ونحوه لان كلا منهما يدفع شر العدو
واما الاول فبالاستمالة واما الثاني فبالاستطالة وسيفه الرضا لان الرضا بما اتاه
الله وبالقضاء والقدر يقطع المشكلات كما ان السيف يقطع المتصلات وقوسه

المداراة لان مداراة الناس وهي ملاينتهم ومساترة عداوتهم تحفظ صاحبها عن
شرهم كالقوس وجيشه مجاورة العلماء لان مجاورتهم تحفظ مسالك القلب عن
تورد الجهالة كما ان الجيش يحفظ الممالك عن تسلط الغير بالعداوة وماله
الادب ادب النفس مثل المال سبب لتاليف القلوب ولان الادب مكتسب مثل
المال ولو كان ماله بمعنى مرجعه فالامر ظاهر وذخيرته اجتناب الذنوب كما
ان للانسان ذخيرة ليوم يؤثر كذلك للعلم ذخيرة وهي اجتناب الذنوب
ليوم فقره وفاقته وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين وزاده المعروف
كما ان للانسان زادا به يتوصل الى المقصد كذلك للعلم زاد وهو المعروف اعني ضده
المنكر به يتوصل الى المطلوب وماواه الموادعة الماوى كل مكان ياوي اليه ليلا ونهارا والموادعة
المصالحة ويجوز ان يكون من الوداع والمعنى ان المنزل الذي ياوي اليه العلم هو المصالحة
بين الناس لا المباغضة او الوداع والهجر دون القرار ودليله الهدى لان للمسافر
دليلا لولاه لضل كذلك للعلم دليل هو الهداية وهي على ما ذكره بعض المحققين انواع
الاول افاضة القوى التي يتمكنون بها من الاهتداء الى مصالحهم كالقوة العقلية
والمشاعر الظاهرة والباطنة والثاني نصب الدلايل العقلية الفارقة بين الحق و
الباطل والصلاح والفساد والثالث ارسال الرسل وانزال الكتب والرابع ان
يكشف لسرائرهم بالمنام او الوحي او الالهام والى من الا محو عنهم الظلمات البدنية ويشهد
هم التجليات الاحدية بحيث يهلك في نظرهم الاغيار وتحرق الحجب والاستار ولا ينظرون

الا الله ويمكن حمل الهداية هنا على كل واحد من هذه الجملة فيشمل ورفيقة محبة الاخيار اي محبة
للاخيار وهذا من اعظم العبادات لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين
انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا
ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما **قوله** دعي في ملكوت السماء عظيما الدعا هنا بمعنى
التسمية يقال دعوته زيدا اي سميته زيدا عظيما مفعول الثاني والاول اقيم مقام الفاعل
فعل اي انه الفا للمفصل مثل الفا في قوله تعالى فنادى نوح ربه فقال رب
ان ابني من اهلي **قوله** ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه هذا صريح
في ان علم الكلام اشرف من الفقه وهو كذلك لان معرفة الفقه انما هي للعبادة ولا يتصور
العبادة بدون معرفة المعبود والمتكفل لتلك المعرفة علم الكلام بعد ما ذكر يعني بعد المعرفة
ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وهو بهذا الاعتبار اشرف من جميع العلوم لانه
اصل **قوله** اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة كان الاول اشارة الى العلم
بالكتاب والاخر الى العلم بالاحاديث والوسط وهو فريضة عادلة اي مستقيمة الى العلم
بكيفية العمل بالاحكام والمراد باستقامتها اشتمالها على جميع الامور المعتبرة شرعا في
تحصيلها **قوله** والصبر على النائبة وهي الامور النازلة من المكاره والمصائب وتعذر
المعيشة ما يعاش به من المطعم والمشرب وما يكون به الحياة والمراد بعدم تركها التوسط المعيشة
بين التبذير والتقصير في كل ما يعاش به **قوله** اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة
وبقاع الارض اه مثل اذا مات الرجل الخطير يقال لعظم مصيبته بكت عليه السماء والارض

والظلمت

جمعه سكندريه وجدوده كثيره

واظلمت الدنيا وجوز الاكثرون ان يكون البكاء هنا حقيقة حتى بالغ بعضهم و
جعل الخسوف والكسوف والحمرة التي تحدث في السماء وهبوب الرياح العاصفة
من ذلك وفي بعض احاديث ساداتنا في هذه المبالغة ورد في طريق العامة عن
انس بن مالك ان النبي صلعم قال ما من عبد الا وله في السماء بابان باب يخرج
منه رزقه وباب يدخل عليه فيه عمله فاذا مات فقداه وبكيا عليه **قوله**
لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام لانهم يدفعون عن الاسلام واهله
صدمات المعاندين وطعنات الكافرين كما يدفع الحصون ذلك عمن
دخلها **قوله** الحق عند ما اما قال ذلك لان افعاله تعالى عند الاشاعرة ليست
معللة بالغرض وتخصيص هذا الثالث علم اخر ولا ريب ان نوع الانسان
اشرف ما في العالم السفلي ذكر والاشرفية وجوه منها الخط به تقيد الاذهان
على ابداع العلوم التي يستنبطها في الدفاتر فيبقى على الدهر مصونة عن الاندراس
محفوظة عن الانطماس اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم ومنها الصورة الحسنة
ومنها صوركم فاحسن صوركم ومنها القامة المعتدلة لقد خلقنا الانسان في
احسن تقويم ومنها النطق والتميز ومنها الاكل باليد باصابعه بخلاف ساير الحيوانات
فانها تاكل بفمها ومنها تسليطهم على ما في الارض وتسخيره لهم فالارض لهم فراش
يمهدونها والماء يستعملون به في الشرب والزراعة والعمارة والبحر يستخرجون
منه حلية يلبسونها ويركبونها للتجارة والنار يستعملونها في الطبخ والانضاج وغير

ذلك واما عالم المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية ظاهر وبالجملة فهذا العالم كقرية
معمورة او خوان معدّة والانسان فيه كالرئيس المخدوم والملك المطاع لا في كلام المص
دل على ان ما في العالم العلوي مثل الملائكة اشرف من الانسان وقد صرحوا بان بعضهم
اشرف من نوع الانسان وهو لا ينافي ان يكون بعض افراد الانسان اشرف من بعض افراد
هذا وقال جار الله كل الملائكة افضل من كل البشر وقال بعض المفسرين ان هذا الحكم
محض **قوله** فهو اعرابي الاعراب بفتح الهمزة منسوب الى الاعراب وهو سكان البادية
خاصة لا جمع له والعرب بالضم وبالتحريك خلاف العجم وهم سكان الامصار او عام منهما
متناول اياهم واخص منه والمراد بكون غير المتفقه اعرابيا انه من الكفر اقرب و
من العلم ابعد وادنى بعدم كما قال سبحانه الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر ان لا يعلموا
حدود ما انزل الله **قوله** ولم ينظر الى يوم القيمة ولم يزكّ على هذا كناية عن سخط الله
عليه ونفي الاعتداد به وحرمانه عما لديه من الكرامات والقرب لان من منع كلامه
في الدنيا غيره فانما ذلك لسخطه عليه ونفي اعتداده ولا يوصل اليه من فوائده وفضائله و
امثال هذه الافعال اذا اطلق على من لا يجوز عليه الحقيقة يراد بها الغايات فليس المراد من
النظر الرؤية لانه يعم يراهم كما يرى غيرهم ولا تقليب الحدقة الى جانب المرئي التماسا
لرؤيته لان هذا من صفات الاجسام وهو تعالى منزه عنها **قوله** وصل الفقه في اللغة
الفهم يقال فقه الرجل بالكسر اذا فهم والفهم هو العلم ومنه قوله تعالى فهم لا يفقهون ولكن لا
يفقهون تسبيحهم وقيل الفهم جودة الذهن واستعداده لاكتساب المطالب وان كان

الملكة

الناس ...

المتصف

المتصف به جاهلا كالعامي الفطن ...... ثم غلب في اصطلاح المتشرعة على علم الدين
لشرفه ومكانه المستحق لاطلاق اسم الفقه عليه دون غيره ومما ينبغي ان يعلم في هذا
المقام ان القوم فسّروا اصول الفقه بمعناه الاضافي اولا ثم بمعناه العلمي ليظهر المناسبة
بينهما وليكون الشارع على بصيرة واما المص فلم يتعرض لهما لان المعنى الاضافي لا غرض
له معرفته والمعنى العلمي لا حاجة اليه لان التصور بوجه ما يكفي للشروع فيه واما تعريفه للفقه
فيحتمل ان يكون لوجهين احدهما ان الفقه غاية لهذا العلم فعرف غايته ليعرف الطالب
رفعة قدره وسمو محله فيزداد رغبته ويوفيه حقه من الجد في تحصيله بحسب تلك الغاية
وثانيهما ان يعرف ان هذا العلم كيف يتضمن كيفية الاستدلال بيان ذلك انه علم من
هذا الحد ان الاحكام مستنبطة من الادلة التفصيلية وهذا العلم باحث عن احوال الادلة
الاجمالية فقد علم ان ادلة الفقه مندرجة تحت موضوعاته فيعلم تأدي البحث عن تلك الاحوال
من الموضوع الى الادلة التفصيلية هذا ويمكن ان يقال المص وافق القوم في تفسيره بالمعنى
الاضافي الا انه ترك تفسيره الاصول بحسب هذا المعنى لانه معلوم اذ يعلم كل احد انه
ما يبتني عليه غيره وعرف المضاف اليه اعني الفقه فعلم ان اصول الفقه معناه الاضافي مجموع ما
يبتني عليه الفقه من القواعد ثم اطلاقه على المعنى العلمي ظاهر باعتبار اضافة العلم الى تلك
القواعد فيتحقق هو علم بما يبتني عليه الفقه **قوله** هو العلم العلم اذا اطلق على العلوم
المدونة فاما ان يراد به الملكة الحاصلة بتكرر مسائلها مرة بعد اخرى او نفس المسائل او نفس
الادراك المتعلق بها هذا اذا لم يذكر متعلقه واما اذا ذكر كما في هذا المقام فالظاهر هو الاخير

ما يبتني عليه الفقه من القواعد

علم ما يبتني عليه الفقه ر ة

قوله بالاحكام ان اريد بها الاحكام المعروفة عندهم اعني الوجوب واخواته يرد ان كل واحد من قيدي الشرعية زايد وان اريد بها المسائل اعني النسب الجزئية المحمولات الى الموضوعات يرد انه لا يصح ذلك بدون قرينة صارفة ويمكن الجواب باختيار الثاني والقرينة هي قوله عن ادلتها لان المكتسب عن الادلة هي النسب المذكورة دون الوجوب بنفسه ثم الاحكام اما ان يكون لمجرد العقل او من اجل الوضع والاول عقلي كاحكام الهندسة والحساب والثاني اما ان يكون الوضع من الشرع او من غيره والثاني وضعي كاحكام النحو واللغة والاول اما ان يكون اعتقاديا لا يتعلق القصد الى كيفية عمل كمعرفة الصانع وصفاته وهو شرعي اصلي او يتعلق كوجوب الصلاة وهو شرعي فرعي اذا عرفت هذا ظهر لك معاني القيود المذكورة وفوائدها **قوله** عن ادلتها التفصيلية وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والظرف اما متعلق بالعلم او صفة للاحكام والثاني انسب لفظا ليطابق القيدين السابقين والاول اظهر معنى لان المقصود من هذا القيد اخراج علم الله سبحانه وعلم الملائكة وخروجهما به ظاهر على الثاني دون الاول الا باعتبار ان تعليق الشيء على الموصوف بالصفة مشعر بالعلية فيفهم ان العلم ايضا حاصل عن الادلة ثم ان في اضافة الادلة دلالة على ان الفقيه لا بد من ان يكون له اقتدار على الاكتساب بكل واحدة منها حتى لو قدر على الاكتساب ببعضها دون بعض لا يكون فقيها في الاصطلاح وفي توصيفها بالتفصيلية اشارة الى ان ليس المراد بها على الوجه الاجمالي كما هو موضوع هذا الفن بل على وجه التفصيل اعني الادلة الجزئية المنصوبة على الاحكام المخصوصة وههنا كلام وهو ان حكم العقل غير مستند الى الشرع فكيف عد من الاحكام الشرعية ويمكن ان يجاب بان

المراد

المراد بالحكم الشرعي اعم من ان يكون مستندا الى قوله او فعله او تقريره وهذا مستند الى تقريره لان الشارع لما لم ينقله من الاصل كانه قرره عليه فالحكم العقلي حكم شرعي تقريري **قوله** وخرج بالفرعية الاصولية قال الشريف وفي عد الاصولية من الشرعية اشارة الى ان الاعتقاديات وان استقل باثباتها العقل يجب اخذها من الشرع ليعتد بها **قوله** وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة اما خروج علم الله سبحانه فلانه غير مستنبط عن الادلة واعترض العلامة الشيرازي بان علمه سبحانه مستفاد من الادلة لان علمه بالاشياء واجب ان يكون على ما هي عليه في نفس الامر فوجب ان يعرفها بعللها اذا كانت معللة واجيب عنه بان الادلة امارات لا علل موجبة سلمنا لكن العلم بالمعلول لا يجب ان يكون مستفادا من العلة واما خروج علم الملائكة وعلم الانبياء فلان علمهما انما هو بالوحي والتعريف دون الاستدلال هذا على ما ذهبنا اليه من ان النبي ليس بمجتهد واما من ذهب الى اجتهاده فلا يخرج علمه بهذا القيد **قوله** وخرج بالتفصيلية علم المقلد لان علمه غير مستند الى ادلة تفصيلية بل الى دليل واحد في جميع الصور وهو هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي كما ذكره المص لانه علم المقلد تابع لعلم مفتيه فهو ايضا حاصل عن الادلة بالواسطة لانا نقول المتبادر من الحد هو حصول الاحكام عنها بلا واسطة بقي شيء وهو ان علم المقلد يخرج بعموم الادلة المستفاد منه الاقتدار على الاكتساب بكل واحدة منها كما ذكرنا لان مستنده ابدا دليل واحد

قوله وذلك اى كون حكمه ماخوذا من دليل اجمالى هذا الدليل صغراه وجدانية وكبراه
اجماعية لانه المستفاد من كلام المص هو ان المقلد يعلم ان هذا حكم الله في حقه بالضرورة
ومفتيه ظان فيلزم زيادة الفرع على الاصل لانا نقول المراد انه يعلم ان ذلك حكم الله في
شانه ظاهرا لا في نفس الامر قوله فاورد على هذا الحد الحد عند الاصوليين هو المعرف
الجامع المانع سواء كان حقيقيا او رسميا فلا يرد ان تسمية هذا حدا يتوقف على كون
المذكور فيه ذاتيات وانه ممنوع على ان الحد كما يكون حقيقيا كذلك يكون اسميا و
الذاتيات في الاسماء اعتبارية فلا يتوجه المنع المذكور قوله ان كان المراد
بالاحكام البعض وذلك بحمل اللام على الجنس الشامل للكل والبعض فلا يرد ان الترديد
بين الكل والبعض غير حاصر لجواز حمله على الاعم فان قلت ان كان المراد بالبعض
المقابل للكل هو المعنى الاعم فلم خص ذكر البعض قلت لما كان ذلك الاعم هو ماهية
الاحكام باعتبار وجودها في ضمن افرادها قلها ثلثة لا بعينها والمحقق في الماهية
باعتبار الوجود من غير بيان ارادة الكل والبعض هو البعض قطعا خصه بالذكر
على ان البعض هو مورد الشبهة دون الكل قوله لم يطرد الاطراد هو انه كلما
وجد الحد وجد المحدود وعدمه هو ان يوجد الحد بدون المحدود فلا يكون مانعا قوله
لدخول المقلد اذ عرف بعض الاحكام كذا اى لدخول علم المقلد في حد الفقه او لدخول
المقلد كما في حد الفقيه لان حد الفقه بما ذكر يستلزم حد الفقيه بالعالم به فيلزم دخول

المقلد

المقلد انما يلزم على تقدير ارادة البعض على الاطلاق واما تقدير ارادة المعين او
الاكثر على ما اختاره الامدى حيث قال هو العلم بجملة غالبة من الاحكام فيرد بانه يرد الى الجهالة
واجاب عنه السيد بان ارادة المعين تم لو يكون الاكثر مما لا مساغ لها اذ لا يدل عليها العبارة
قوله لانا لا نريد به العارف اه بيان لدخول المقلد على ذلك التقدير ودفع لما يقال من
انا لا نم ان علم المقلد حاصل من الامارات التي نصبها الشارع اذ لا يتمكن من الاستدلال
بها والاستنباط عنها الا المجتهد لكونها ظنية متعارضة فيفتقر الى الترجيح وتقرير الدفع ظاهر
قوله بل الحكم يبلغ رتبة الاجتهاد اراد به الاجتهاد في الكل لان الاجتهاد عند المورد
منحصر فيه قوله مع انه ليس بفقيه لا يخفى ان في قوله لدخول المقلد اشارة الى صدق
حد الفقيه عليه وفي قوله مع انه ليس بفقيه اشارة الى عدم صدق المحدود واعني الفقيه عليه فلا يكون
حد الفقيه مطردا فهذا الذكر والنقض على حد الفقيه المستفاد من حد الفقه واما انه اورد على حد
الفقه ففي قوله لدخول المقلدات اشارة الى صدق حد الفقه على علمه بتقدير مضاف كما ذكرنا
وفي قوله مع انه ليس بفقيه اشارة الى عدم صدق المحدود واعني الفقه لانه اذا لم يكن المقلد فقيها
لم يكن علمه فقها فلا يكون حد الفقه مطردا قوله في الاصطلاح اي في اصطلاح المتشرعة
لان الفقيه عندهم هو المجتهد والمجتهد عندهم منحصر في الكل قوله وان كان المراد بها الكل
وذلك بحمل اللام على الاستغراق كما هو المتبادر من الجمع المعرف باللام لا يقال الشق الاول
من الترديد يشتمله على حمل اللام على الجنس والشق الثاني على حملها على الاستغراق الحقيقي
كما يشعر به التعليل فالترديد غير منحصر لجواز حملها على الاستغراق العرفي بان يراد بالاحكام الكثرة

ولكل ما يدخل تحت القصد لانا نقول هذا القسم داخل في الشق الاول لان البعض من الجميع الا بعاض ولا شك ان العرف من جملتها فيندرج فيه فيرد عليه ما مر من دخول المقلد لان بناؤه ولك على ان الاجتهاد منحصر في الكل والمقلد عند من لم يجوز التجزي يجوز ان يعرف اكثر الاحكام مع انه ليس بفقيه **قوله** لم يعكس الانعكاس عكس الاطراد وهو ان يصدق عليه الحد كلما صدق عليه المحدود فيكون جامعا لانه يعم الضمير يعود الى الاكثر والجمع باعتبار المضاف اليه او باعتبار تعدده معنى ولو او اكثرها مما لا حاجة اليه **قوله** لا ثباته غالبا انما قيد به لان الفقه قد يكون مبنيا على القطعيات كالاجماع الذي بلغ اهل عدد التواتر ونقل الينا متواترا وكالكتاب القطعي الدلالة والسنة المتواترة لكن ثم ان الافتقار الى هذا القيد انما هو اذا جعل القطعيات فقها وذلك بحمل الادلة في تعريفه على الاعم من القطعي والظني واما عند من لم يجعلها فقها فلا حاجة اليه **قوله** قلنا ثم المنع متوجه الى عدم الاطراد لا الى الدخول كما يشعر عنه الشق الثاني من التفصيل **قوله** اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اي فظاهر عدم الاطراد على القول بعدم تجزي الاجتهاد فحذف المسند اليه لقيام قرينة وقدم الظرف على عامله للتعويل في الاختصاص والفصل بين اما وجوابه فلاجل هذه الفوائد جوز عمل ما بعد الفاء على ما قبلها على ان المعمول ظرف يكفيه رائحة الفعل **قوله** اذ لا يتصور على هذا التقدير الفقهاء العلم اه اي لا يتصور على تقدير القول بعدم التجزي او على تقدير ارادة البعض انفكاك العلم ببعض الاحكام لكن اي عن الادلة التفصيلية عن الاجتهاد لان قوله عن ادلتها دال على ان حصوله عنها بالاستدلال وهو الاجتهاد فلا يحصل العلم بالبعض لكن عن الاجتهاد

الحد على ما تقدم بحيث لا يخرج عنه شيء من افراده فيكون مانعا فعدمه ان لا يصدق الحد على ما صدق عليه المحدود م

للمقلد

٢٣

للمقلد لانتفاء الاجتهاد عنه لان الاجتهاد على تقدير عدم التجزي وصف مختص بمن له علم بالجميع والمقلد ليس له علم به فيخرج عن الحد بقيد الاجتهاد المستفاد من الظرف توضيح الجواب على وفق ما في الكتاب ان الاجتهاد وصف للفقيه به يمتاز عن غيره واذا فسر على وجه يكون مبتدأ للفقه لجميع الاحكام فكما صح تعريفه بالعلم بالجميع عن الادلة بالاستدلال والاجتهاد صح تعريفه بالعلم بالبعض لكن لان صدق الايجاب الكلي يستلزم صدق الايجاب الجزئي وكما يخرج المقلد عن الاول بالقيد الظرف الموجب لكونه بالاجتهاد كما صرحوا في كتبهم بان علم المقلد يخرج بحرف المجاوزة المخرج عن الثاني بذلك القيد لعدم الاجتهاد بالمعنى المذكور فيه الا يرى انا لو فرضنا ان الفرس الابلق مختص بزيد وارد تعريفه وتمييزه صح ان نقول زيد هو الذي له بعض الفرس الابلق كما صح ان نقول زيد هو الذي له كل الفرس الابلق وبكل واحد منهما يمتاز عن غيره بلا تفرقة **قوله** فالعلم المذكور داخل فيه اي علم المقلد بالبعض لكن داخل في حد الفقه وهو من افراده فالحد مطرد والفرق بين الجوابين ان بناء الاول على ان العلم المذكور ليس من افراد الفقه وهو غير داخل في حده فلم يثبت عدم الاطراد وبناء الثاني على انه من افراده وهو داخل فيه فلا يكون صدق الحد عليه مما يوجب عدم اطراده وايضا في الاول التسليم للقول المورد انه ليس بفقيه في الاصطلاح وفي الثاني منع له بقي شيء وهو ان الحد يصدق على من علم حكما واحدا لكن وهو خلاف المشهور وقد العلامة الشيرازي شرط جمهور المتشرعة في اطلاق الفقيه كون الاحكام ثلثة فما فوقها ولعل

وجه ذلك ان الجمع المخصص للطلق على اقل من ثلثة وفيه نظر لان عموم الجمع باعتبار
الاجزاء لا باعتبار الجزئيات كما حقق في محله قوله وكون العالم بذلك فقيهاً اشارة
الى انه لا منافاة بين كونه فقيهاً ومقلداً لان ذلك بالاعتبارين قوله اذ المراد
بالعلم بالجميع التهيؤ له اى لا يشترط حصول الكل ولا البعض بالفعل فلا يرد ان ذلك
ممتنع لان الاحكام غير متناهية لا يمكن حصولها لاحد بالفعل قوله وهو ان يكون
يعلم من هذا التفسير ان المراد بالتهيؤ هو الاستعداد القريب الى الفعل وهو ان يكون
له ملكة الاقتدار على استخراج الاحكام الجزئية من القواعد الكلية وربما يقال التهيؤ
اما متعذر او متعسر فلا وجه لجعله مناطا للاحكام مع ثبوت التكليف على الكل
احد والجواب ان التعذر ممنوع والتعسر مسلم ولا يضر قوله ولاطلاق العلم على هذا
التهيؤ شايع فالفقيه هو الذى حصل له بممارسة احوال الادلة التى يبحث عنها في علم
الاصول ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الجزئية عن الادلة التفصيلية ولا يلزم
ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل قال الشريف في الفصل ان المعنى الحقيقى للفظ
العلم هو الادراك ولهذا له متعلق هو المعلوم اعنى القواعد وله تابع فى الحصول
يكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء وهو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل واحد منها
اما حقيقة عرفية او اصطلاحية واما مجازا مشهورا قوله وهذا المعنى شايع القول بان
العلم يطلق على هذا حقيقة نادر بل ادعى شارح المواقف انه خلاف اجماع اهل اللغة
والشرع والعرف لكنه شايع سيما عند المتشرعة وهذا القدر يكفى لصحة هذا الحمل نعم فيه تردد لكن

مجازين

مجازين احدهما هذا والثانى تعميم الادلة بحيث يشمل الامارات ايضا الا ان شيوع
الاول صار سببا لجوازه فى الحد ولفظ الاول صار قرينة للثانى ثم ان فى هذا الحمل
تصريح بان القطعيات ايضا داخلة فى الفقه ومن خص العلم بالظن والادلة
بالامارات كالامام وغيره منع دخولها فيه قوله وظنية الطريق لا تنافى علمية الحكم
لان الشارع جعل الظن للمكلف مناطا للاحكام وعلة لها اجماعا فاذا اجتهد و
ظن الحكم جزم بوجود علته اعنى ظنه وهو امر وجدانى والجزم بوجود العلة يوجب
الجزم بوجود المعلول بالضرورة فقد افضى ظنه هو بالاحكام الى العلم بها لا يقال
يمكن ان يوجه عدم المنافاة بان المراد بعلمية الحكم انه المتيقن مثل الظن والقطع فيرجع
الى ارادة المصنف لانا نقول قوله فيه يفسر بآباء قوله فضعف ظاهر عندنا لانا نقول
بان لله تعالى حكما معينا فى كل واقعة لا يختلف باختلاف اراء المجتهدين وحكم المجتهد
ان طابقه كان صوابا والا فهو خطاء وح فظاهر ان الظن عندنا ليس علة للاحكام لجواز
ان يكون خطاء فيلزم تخلف العلة عن المعلول وقد يجاب بان الحكم الذى جعل
الظن مناطا له انما هو الظاهرى وهو الذى ذكر فى الحد ووقع التكليف به دون
الواقعى لاستحالة التكليف بالمحال وجواز خطاء الظن لا يقدح فى عليته للواقعى دون
الظاهرى فتامل قوله واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب الذين
قالوا بانه ليس لله فى الوقايع حكم معين بل حكمه تابع لظن المجتهد حتى لو ظن حرمة في
مسئلة مثلا مخالفا لحكم آخر كان الكل حكمه تعالى فكل مجتهد عندهم مصيب فمع صغيرهم مما ذكر

للبيان والكشف قوله فله وجه لان الحكم وهو الكلام النفسي ايقاع النسبة عندهم تابع
لظن المجتهد فاذا حصل له ظن علم وجوده قطعا فيعلم الحكم لان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول قوله وكانهم اي كان هذا الجواب للمصوبة بناء على التصويب و
تبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل عن المخطئة غفلة منهم عن حقيقة حال هذا
الجواب حيث لم يتفطنوا انه لا يصح الا على طريق المصوبة وقد عرفت ما مر فتامل قوله
واعلم ان لبعض العلوم تقدما الخ كل علم على الاطلاق له موضوع به يمتاز عن غيره و
يبحث فيه عن احواله ومسائله وهي تلك الاحوال وفائدة وهي ما يترتب عليه ومبادئ وهو
ما يتوقف عليه ذات المسائل وهو اما تصورية كتصور الموضوع والمحمول واما تصديقية
وهو ما يتوقف عليه اثبات المحمولات للموضوعات او نفيها اذا عرفت هذا فنقول
الشرف الذاتي للعلم انما هو بالنظر الى ضده اعني الجهل واما تقدم بعضه على بعض
في الشرف فانما يعرض له بالنظر الى الغير لا بالذات كتقدم موضوعه لان العلم بحال ما هو
اشرف اشرف من العلم بحال ما ليس كذلك او تقدم غايته اذ لا شك ان فائدة العلم اذا كانت غايته
اشرف الغايات واتمها نفعا كان ذلك العلم اشرف العلوم وكلها فقد او اشتماله
على مبادئ العلوم المتاخرة لان المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اشرف من المحتاج او
نحو ذلك مثل وثاقة المسائل او وثاقة الدلائل ثم الترديد لمنع الخلو لان التقديم اما من جهة
واحدة او من جهتين او من ثلث او ربع او خمس وعلى هذا يجوز ان يكون العلم اشرف
من الاخر من جهة وادون منه من جهة اخرى ويتفاوت مراتب ذلك بحسب تفاوت الجهات

وقد يكون

٢

وقد يكون اشرف من جميع العلوم لتحقق جميع جهات التقدم فيه كعلم الكلام
فانه اشرف من جميع العلوم لان موضوعه وهو ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته الثبوتية والسلبية
وعن افعاله اما في الدنيا كاحداث العالم واما في الاخرة كحشر الاجساد واشرف
الموضوعات وغايته وهي الترقي من التقليد الى الايقان والارشاد للطالبين والزام
المعاندين وحفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وصحة النية
باصلاحها في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وبعد ذلك
كله الفوز بالسعادة الاخروية اكمل الغايات واجداها نفعا وهو مبدء لجميع العلوم
الشرعية فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع
عالم قادر مكلف مرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير اصلا ولا حديث ولا علم
فقه ولا علم اصول فان كلها متوقفة على علم الكلام ومقتبسة منه ومسائله اشرف
المسائل لانها صفات الله تعالى ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تايدت بالنقل
وهي الغاية في الوثاقة بخلاف العلم الالهي فان ادلتها لكونها مخالفة للنقل متهم
بانها ماخوذة من الاوهام الباطلة لا من صراحة العقول فلا وثوق بها فهو اذن
اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف قوله ومرتبة هذا العلم متاخرة عن
غيره بالاعتبار الثالث لتاخر رتبة الفقه متاخرة عن غيره من العلوم الخمسة المذكورة
لاشتمال تلك العلوم على مبادئه فحصل التاخر بهذا الاعتبار مع انه لا تاخر عن الكلام
بالاعتبار الاول ايضا لان ذلك سبب لتاخره عن الكل قوله فلانه يبحث فيه عن هذا

العلم عن كيفية التكليفات الفقه بحث عن التكليف المستفاد من هذا الخطاب
بطريق الوجوب ومن ذلك بطريق الندب الى غير ذلك ولا شبهة في ان
البحث عن كيفية التكليف موقوف على معرفة نفس التكليف ومعرفة التكليف
بدون معرفة المكلِّف مح والخطاب التكليفي اما كتاب او سنة فعلا او قولا
لابد من معرفة وجود الصانع وصفاته الذاتية كالعلم والقدرة والفعلية ككونه
منزلا للكتب مرسلا للرسل الى غير ذلك ثم معرفته يتوقف على حدوث العالم لان
المحوج الى الصانع عند المليين اما نفس الحدوث او الامكان بشرطه او هما
معا وعلى الثاني لابد من معرفة الرسول ومعرفة صدقه المتوقف على معرفة المعجزة
العلم المتكفل لجميع ذلك هو الكلام قوله وعلم اصول الفقه متضمن لمسائل فقهية
الاستدلال مثلا اذا ثبت في الاصول ان العام وجب حمله على العموم ان لم يظهر
مخصص بعد الفحص ومفهوم الشرط حجة ان لم يعارض بالصريح فالفقيه اذا وجد خطابا
عاما ولم يظهر له مخصص بعد الفحص يحمله على العموم والا فعلى مخصوصه وان وجد خطابا
فيه شرط يعمل بمفهومه بدون المعارض ويطرحه معه وعليه فقس قوله والما
تأخره عن علم اللغة اراد بها ما يعم متن اللغة وغيره فيشتمل المعاني والبيان والصرف
واطلاقها على هذا شائع ومما يؤيد ذلك انهم صرحوا في باب الترجيحات ان من بين
العلمين مما يحتاج اليه المجتهد في الاستنباط وتوقف معرفة الكتاب والسنة على معرفتهما
ظاهر قوله ظاهر لان الكتاب والسنة لكونهما عربيين يحتاج العلم بهما الى معرفة اوضاع

الالفاظ

الالفاظ ومركباتها وكيفية جوهر الكلمات وهيئاتها ليمتاز الحقيقي
من مجازاتها والاشتراك والاضمار والحذف الى غير ذلك وكل ذلك
يعلم من العلوم المذكورة لاحقة لغيره اما لذاته او لامر يساويه
سواء كان ذاتيا او عرضيا واما اللاحق بواسطة امر اخص او اعم
فليس العلم باحثا عنه كما صرح به في الشفاء ويسمى تلك الامور مسائله
اي يسمى تلك الامور اللاحقة من حيث انها لاحقة مسائله لا بالنظر
الى ذواتها من حيث هي لان المسائل هي المحمولات باعتبار انتسابها
الى الموضوعات اثباتا او نفيا لان البرهان انما يقام عليها لا على ذواتها
ويسمى مجموع ذلك بالمبادي اصطلاحا على اطلاق المبادي على هذا المعنى
وربما يطلق على معنى آخر اعم من المذكور وهو ما يتوقف عليه المسائل ذاتا او تصورا
او شروعا فيندرج فيه ايضا تصور العلم والتصديق بغايته وغير ذلك مما ينبغي ان يذكر في المقدمة
ولكنه غير مراد هنا من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين متعلق بالبحث وفيه تنبيه
على ما ذكرنا من ان المسائل هي المحمولات من حيث انتسابها الى الموضوعات ومباديه المراد
بها المعنى الاصطلاحي فلا يرد ان من جملة ما يتوقف عليه هو تصور الفقه والتصديق بغايته
ولم يذكرها الا انها من جملة مباديه بمعنى آخر وهو غير مراد هنا نعم يرد ان من جملة مباديه التصورية بحسب
الاصطلاح تصور المحمولات ولم يذكرها قدس سره كالكتاب آه لم قلت مبادئه التصديقية
منحصرة في هذه الثلثة فانا نسلم ان قوله وهي الكتاب آه ولا يصح التمثيل لعدم الانحصار فيها

ممنوع فان جملتها المقدمات العقلية كما مر ولو سلم فمبادية متكثرة بحسب المفهوم ولم كانت في
الوجود منحصرة فيصح التمثيل في نبتة البذ بفتح النون وسكون الباء الشي اليسير يقال ما ذهب له
ولم يبق منه وفي راسه نبذة من شيب واصاب الارض نبذ من مطر اي شيء يسير تقسيم
هذا التقسيم للمفرد باعتبار نسبته الى المعنى بالاتحاد والتعدد الى اربعة اقسام كلاهما متحد لكن
وكلاهما متكثر لكن واللفظ متحد والمعنى متكثر وعكسه اللفظ والمعنى لو اتحدا المراد بالمعنى
ما يقصد باللفظ سواء كان حقيقيا او مجازيا بدليل عده الحقيقة والمجاز من اقسام متكثرة
المعنى فيدخل فيه نظر لان الفعل والحرف لو اتحد معناهما داخلان في هذا القسم مع انهما
لا يتصفان في المشهور بالكلية والجزئية فان منع نفس تصور المراد
اي مجرد العقل له من غير ملاحظة لنفس الامر ويخرج الكليات مطلقا ولو لم يوجد
له فرد او وجد فرد واحد والمراد بالشركة الشركة ايجابا لان الجزئي مشترك في مفهوم
الكثير في سلب الصدق سلبه عنهم طرا واعترض بان مفهوم زيد في ذهننا يصدق
على مفهوم مرئي في ذهن غيرنا واجيب بالمنع من ذلك لان هذا المفهوم مغاير لذلك
قطعا وهو الجزئي اي ذلك اللفظ هو جزئي كالكلي في قوله وهو الكلي هو اللفظ
بدليل قوله ثم الكلي لا الذي يذب ذي معناه ولان الكلام في اقسام اللفظ واطلاق
الكلي والجزئي على اللفظ مجاز من تسمية الدال باسم المدلول ثم المراد بالجزئي هنا
هو الحقيقي وقد يطلق على الاضافي وهو المندرج تحت كلي وبينهما عموم مطلق لاندراج كل شخص
تحت ماهيته وجواز كلي المندرج كلي او يتفاوت التفاوت لا بزيادة ونقصان وهو في الكليات

كالمقدار

٢٦

كالمقدار بالنسبة الى ذراع وذراعين او بالاولوية واولية او بالشدة وضعف كالوجود فانه
يتفاوت في الخالق والمخلوق باعتبارات الثلثة فانه في الخالق اقدم لكونه مبدءا لما عداه واولى
لاقتضائه ذاته او مقتضاها ولغيره بغيره واشد لان اثر الوجود فيه اكثر وهو المشكك لانه
يشكك السامع في انه متواطئ او مشترك باعتبار توافق افراده في اصل المعنى وتخالفه
بالوجوه المذكورة واعترض بان ما به التفاوت ان كان داخلا في المعنى فلا اشتراك لانه
لا يشمل الضعف وان لم يكن فلا تفاوت بين الافراد فيه واجيب بانه داخل في مفهوم الاشد
لا في نفس المعنى فالافراد متفاوتة بالهيئات فيه وهو مشترك بينهما وان تكثرا
اللفظ والمعنى كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى مباين لمعنى الآخر فالالفاظ
متباينة لتغاير مدلولها وانما قدم على البواقي لان تغايره للاول اشد واقوى لمخالفته له في
اللفظ والمعنى جميعا واعلم ان كل واحد من الالفاظ المتباينة او بعضها لا يكون كليا او جزئيا
او مشتركا او حقيقة او مجازا وان هذا القسم في حقيقته حصل باجتماع افراد من القسم الاول
فينبغي ان يكون اخص الاقسام الا انه لا يضر لان هذا التقسيم اعتباري لا بحسب الذات فلا ينافيه انه اخص
مورد القسمة مطلق المفرد واحدا كان او اكثر وحاصله انه ان لم يعتبر كثرة اللفظ ولا
كثرة المعنى فهو القسم الاول ولو اعتبر كثرة كليهما فهو الثاني او يعتبر كثرة الاول دون الثاني
فهو الثالث او يعتبر عكسه فهو الرابع كالذات والصفة مثل السيف والصارم
فان السيف دال على الذات والصارم على الصفة اعني القطع كالضدين المراد بها
مطلق المتنافيين سواء كانا ضدين حقيقيين كالسواد والبياض او الاسود والابيض او مشهورين

كالحمرة والصفرة او غير ذلك من اقسام التقابل   ولو تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة والمراد
الترادف اللفظ اعتبار كون المعنى الواحد معنى حقيقيا لكل واحد من تلك الالفاظ لان الترادف اتحاد
فيه عرفا فلا يرد ان الاول او الالفاظ المتكثرة اذا استعملت في معنى احد مجازي لم تكن
داخلة في هذا القسم ولا يمكن ادراجه في قسم الحقيقة والمجاز بناء على ان المجاز مسبوق بالمعنى الحقيقي لانه
اعتبر فيه اتحاد اللفظ الثاني ان الترادف في المشترك بان يكون كل واحد من هذين اللفظين موضوعا
لكل واحد من هذا المعنى وذلك خارج عن قسم الترادف لاعتبار اتحاد المعنى فيه ويمكن ان يجاب عنهما
بان المراد بوحدة المعنى ووحدة اللفظ عدم   اعتبار كثرتهما لا اعتبار عدم كثرتهما فح
يندرج الاول في الحقيقة والمجاز والثاني في الترادف لان عدم اعتبار الكثرة لا ينافي تحققها
واعلم ان الالفاظ المترادفة لا كلية او جزئية ولا على التبعيض نعم يمكن ان يكون كلية وجزئية بالاعتبارين
في صورة الترادف في الاشتراك   ولو تكثرت المعاني واتحد اللفظ لا الذي يراد بالمعاني
المتكثرة ما يمكن استعمال اللفظ فيه وان لم يستعمل فيه بالفعل او يراد بها ما استعمل فيه اللفظ بالفعل
فان اراد الاول واراد بالمشترك ما وضع لكل واحد ابتداء او فرد لان هذا باطل لان من
جملتها معنى مجازيا واللفظ لم يوضع له وان اراد ما وضع لبعض دون بعض فيرد ان هذا قسيم اعني
الحقيقة والمجاز وان اراد الثاني فيرد ان كون اللفظ موضوعا لا حد منها على تقدير عدم وضعه لكل
واحد منها ابتداء ممنوع لجواز ان يكون جميع ما استعمل فيه اللفظ معنى مجازيا فلا يصح جعله
من اقسام الحقيقة والمجاز   من وضع واحد المراد به وضعه لكل واحد من تلك المعاني ابتداء
بلا مناسبة لوضع آخر سواء كان الواضع واحدا او متعددا من اهل اصطلاح واحد او لا

ومن اعتبر

ومن اعتبر اتحاد الاصطلاح في الوضع فقد سها فان اللفظ اذا وضعه طائفة لمعنى وطائفة اخرى
لمعنى آخر من غير ملاحظة الوضع الاول كان مشتركا مع عدم صدق تعريفه عليه على هذا التقدير
وقد ظهر انه لا بد ان الوضع في المشترك متعدد فلا يندرج فيه نحو هذا مما كان فيه الوضع عاما
والموضوع له كل واحد من الافراد لانه موضوع له بوضع واحد ولا يندرج ايضا في باقي الاقسام
فالحصر فيها لا يخلو من شيء   فهو المشترك اي فهو المشترك فيه بالنسبة الى المعنيين
جميعا ومجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده
مسلوما فكان مشتركا فيهما من هذه الحيثية وكون المراد عنه اطلاقه هذا او ذاك غير معلوم
فكان مجملا من هذه الحيثية لعدم وضوح دلالته والمشترك اما ان يكون كليا او جزئيا بالنظر الى كل معنييه او
احدهما فقط .   وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة
والمجاز فيه نظر لانه لا يصدق الاستعمال في الحقيقة والمجاز او لا يصدق الاول الا اذا استعمل
ولو قال فهو بحسبه اذ الوضع لا يستلزم الاستعمال اصلا لا في الموضوع له ولا في غيره ولذا قالوا
ان الحقيقة والمجاز واسطة وعلى الثاني يلغو قوله ثم استعمل في الباقي والقول باعتبار
الاستعمال في احدهما دون الآخر بعيد مما لم يذهب اليه احد واعلم ان المراد بالاستعمال
في الباقي هو الاستعمال لمناسبة مصححة له وانما لم يذكره لظهور ان المجاز لا بد له من علاقة مصححة
. ولو غلب اي ولو غلب استعماله في الثاني وترك استعماله في الاول بلا قرينة فالمنقول
بهذا التفصيل من ان الفرق بين المنقول والمجاز عنده هو الغلبة وعدمها والمجاز قد يغلب على الحقيقة
ومع ذلك لا يخرج عن كونه مجازا فلا فرق بينه وبين المنقول ووجه الدفع ان المراد بالغلبة

هذه الغلبة المخصوصة فان وجدت في المجاز فهو داخل في المنقول لتحقق احد الوجوه الثلثة وان
لم يوجد فالفرق ظاهر ولا حاجة الى الجواب بان الفرق بينهما هو لزوم المجاز لابد فيه من ملاحظة الكناية
وقت الاستعمال بخلاف المنقول ولا الى الجواب بان المنقول لابد فيه من اصطلاح غير اللغة
من شرع او عرف عام او خاص سيما لو شرط فيه الجزء الاول   وكلمة الاشتمال
لمناسبة في القيد لاخراج المرتجل كما ان قيد الغلبة لاخراج المجاز ومنهم من حذفه
وادرج المرتجل في المنقول وفيه نظر لان الاستعمال في المنقول ليس لملاحظة المناسبة بل لاجل
الوضع ~~ولذا افادوا المناسبة لاجل الوضع~~ ولذا قالوا المناسبة في المنقول ملحوظة حال
الوضع لا حال الاستعمال ويمكن دفعه بان الاستعمال لما كان للوضع والوضع للمناسبة صح
القول بان الاستعمال للمناسبة   فهو المنقول المسمى الاول المنقول منه والثاني المنقول
اليه والناقل اهل اللغة او الشرع او العرف العام او العرف الخاص والشرع وان كان
مندرجا في العرف الخاص الا انه لشرفه صار مستقلا بنفسه ولانه صرح بوطنه للبحث
عن تحقق الشرعية   وان كان بدون المناسبة اي ان كان الاستعمال الثاني بدون ملاحظة
مناسبة بينه وبين الاول سواء كان لم يكن بينهما مناسبة اصلا او كانت بينهما ولكن
غير ملحوظة   فهو المرتجل مثل جعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل
المسمى به وهو من ارتجال الخطبة والشعر اي ابتداؤهما من غير تهيئة والمرتجل انما ينقسم باعتبار
المستعمل له الى الاقسام الثلثة المذكورة في المنقول   لا ريب في وجود الحقيقة
اما الاولى فلانه لا شك ان هناك الفاظا موضوعة لمعان مستعملة كلها فيها كالفرس

وذلك

وذلك هو تحقيق اللغوية والاستدلال على ثبوتها بان هناك الفاظا مستعملة في معان فان كان
هذا الاستعمال بحسب الوضع كانت حقائق وهو المطلوب وان كان بحسب الحقيقة ثبت لان الجملة كانت مجازات
والمجاز مسبوق بالحقيقة فلنسلم به لان المجاز مسبوق بالوضع والوضع لا يستلزم الحقيقة
واما الثانية فلان هناك الفاظا موضوعة في اللغة لمعان كالدابة والصلاة واستعملت بحسب
العرف في غيرها لمناسبة لها واشتهرت بحيث صارت مفهمة له بلا قرينة ولا نعني
بالحقيقة العرفية سوى هذا   واما الشرعية وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع
سواء كان ذلك الوضع لمناسبة بينه وبين معناه اللغوي فيكون منقولا او لا فيكون مرتجلا و
تحقيق ذلك ان ذلك المعنى لا يعرفه اهل اللغة اولا وعلى التقدير لا يكون بينه وبين
المعنى اللغوي مناسبة اولا وعلى تقدير المناسبة لا يكون الوضع الشرعي لاجلها او لا فهذه ستة
اقسام والقسمان منها منقولان والبواقي مرتجلة وموضوعات مبتداة   وقد اختلفوا
في اثباتها ولقبها اشارة الى انه لا خلاف في امكانها اذ لا استحالة في ان يضع لفظا
لمعنى لم يضعه اهل اللغة له   فذهب الى الكل فريق ذهب المعتزلة كما صرح به الامام
في المحصول والفقهاء كما صرح به الآمدي في الاحكام وبعض الائمة كالغزالي وغيره الى الاول
وذهب القاضي ابو بكر الى الثاني وهم قد اختلفوا في تاويل مذهبه فقيل كل ما يدعى انه حقيقة شرعية
فهو عنده باق على معناه اللغوي والزيادات شروط لاعتباره في الشرع مثلا الصلوة
بمعنى الدعاء والركوع والسجود والتشهد الى غير ذلك من الزيادات شروط شرعية لاعتبارها
وقيل هو عنده مجازات لغوية بمعنى استعمالها في المجموع لمجرد المناسبة لا بالوضع لان الوضع

الثاني خلاف الاصل فلا يثبت الا بدليل ولهذا قيل ليس اذا احدث زيادة توضيح فنقول لو كانت
في الشرع من الالفاظ ما لا يكون بالوضع الثاني اولا والاول اما ان يكون وضعها للمعاني الشرعية
ابتداء من غير ملاحظة مناسبة بينها وبين المعاني اللغوية ولا يكون وضعها كذلك بل مع قيد يكون
المناسبة وقد لا يكون والثاني اما ان يكون تلك الالفاظ باقية على المعاني اللغوية والزيادات
شروطا او لا يكون فيه بل استعملت في المعاني الشرعية مجازا فهذه احتمالات اربعة الاول
لم يقل له احد وان كان ظاهر كلام بعضهم يدل على وجهه والثالث قد نسب الى القاضي كما مر والظاهر
ان القاضي غير راض به وانما توهم بعضهم ان مذهبه كذلك فنقل ذلك عنه والثاني وهو مذهب
اكثر المحققين الموافقين والرابع هو مذهب القاضي على ما هو المشهور فان قلت قد لا تكون
بين ما استعمل فيه اللفظ شرعا وبين معناه اللغوي مناسبة كما مر فكيف يصح للقاضي القول بانه مجاز
لغوي والمجاز لا بد له من المناسبة المصححة للتجوز قلنا عدم وجود المناسبة في بعض المعاني انما هو مذهب
من قال بالحقيقة الشرعية والقاضي لا يسلم ذلك بل يقول بعموم المناسبة   وقيل
الخوض ما في الشيء والدخول فيه يقال خاض في الماء يخوضه خوضا اي دخله ولما كانت الحقيقة   الخوض م
الشرعية يطلق على امرين احدهما ما في كلام الشارع والثاني ما في كلام اهل الشرع اعني
الفرقة المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين وكان النزاع انما هو في ثبوت الاول دون الثاني
بين محل النزاع ليتميز عن غيره ويرد النفي والاثبات على محل واحد   واستعمال الزكوة
في القدر المخرج الظاهر ان المضاف محذوف اي في اداء القدر المخرج ليناسب ما بعده
وما قبله وكما سيجيء من قوله وان الزكوة لاداء مال مخصوص ولان الزكوة حقيقة كذا

والمتصف به

والمتصف به هو فعل المكلف   في ان صيرورتها كذلك اي صيرورة الالفاظ المذكورة
حقائق في تلك المعاني عند اهل الشرع انما لاجل الوضع الشارع فيكون استعمالهم تابعا ولا يكون   لوضعه م
لهم وضع واصطلاح والا لانهم وضعوها به كما استعملها الشارع مجازا بحيث
يدل عليها اشارة الى ان المراد بالوضع والتعيين ما كان بين اللفظ والمعنى الحقيقي لا ما كان
بينه وبين المعنى المجازي اذ الوضع يطلق على الوضع المجازي ايضا في المعنية بحيثه لاخراجه واللام في
لكون للتعليل وما بعدها علة غائية للوضع   فيكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية الا انها في
عرفه فلا استناد للوضع الى عرف المتشرعة والا انها ليست شرعية فلان المعنى
التي وضعها الشارع وهذا الوضع انما هو من المتشرعة   بناء على الاول وهو ان
يكون الوضع باعتبار الشارع وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعاني الشرعية
اذ الظاهر ان تكلم الشارع انما هو باصطلاحه   بناء على الثاني وهو ان يكون استعمال
الشارع لها بطريق المجاز وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعاني اللغوية لان
الظاهر ان الشارع يتكلم على قانون اللغة ولان حمل اللفظ على المعنى المجازي موقوف على القرينة
وبدونها يحمل على المعنى الحقيقي قطعا   فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف الا على تقدير
وضع الشارع فلان ظاهر حال المتشرعة انهم يتكلمون على عرفه واما على تقدير وضعهم دونه
فلان ظاهر حالهم انهم يتكلمون على عرفهم وهذه الالفاظ بالقياس اليهم حقائق عرفية   قوله م
احتج المثبتون آه هذا الاحتجاج يثبت مقدمة الاولى من ان الالفاظ في الشرع
مستعملة في غير المعاني اللغوية والمقدمة بقوله بانا نقطع الثانية بيان انها حقائق

في ذلك الغير

شرعية والبهاء اي بقوله ثم ان هذا ولا يهم بالاولى وحده لاحتمال التجوز ولا بها مع الثانية
لاحتمال ان يكون حقيقة عرفية لا شرعية باتا نقطع بان لفظ الصلوة مستعمل في
الركعات المخصوصة مع ما فيها وبذلك يبطل احتمال كونها باقية على معناها اللغوي وان
الزكوة لاداء مال مخصوص اما لم يعتبر الزكوة بالقدر المخرج تنبيها على ما ذكر
ونقطع ايضا اشارة الى بطلان ما ذكره القاضي من انها مجازات لغوية وذلك علامة
الحقيقة فقد ثبت اولا علامة الحقيقة عدم سبق الغير الى الفهم وان السبق الى الفهم
والا لانتقض بالمشترك والجواب ان السبق البضع علامة الحقيقة على ان سبقه الى
الفهم يستلزم عدم سبق الغير ضرورة وثانيها ان المجاز قد يشتهر بحيث يسبق المعنى المجازي
الى الفهم والجواب ان المجاز ان بلغ تلك المرتبة صار حقيقة شرعية كما قال الشارح في
لفظ الوجه المتبادر منه خصوص الخارجي ثم ان هذا ايضا اشارة الى سبق هذه المعاني
الى الفهم وجعله اشارة اليه والى من يسلم كونها اسما للركعات المخصوصة لتوسط نظر اذ من م
الخصم لا ينكر هذا واورد عليه انه لا يلزم ان هذا الايراد لا وجه له لانه لا يتوجه
الى شيء من المقدمات الثلثة التي بناء الاستدلال عليها فان قيل لعله يرجع الى الثالثة
بمنع السبق فلعل السبق في تحمله ما يقول المحصل فيمنع منع المتفق عليه بين الفريقين
فان قلت لعله يمنع السبق في عرف الشارع قلت فعلى هذا حاصله وحاصل ما يجيء
من قول المص الا في الحجة فلان دعوى كونها اه متحد من حيث عينه فيكون احدهما لغوا فان
قلت لعله يرجع الى الثالثة وهو صحيح بمنع كون ذلك بتصرف الشرع لاحتمال كونه بتصرف

اهل

اهل الشرع فيلزم من ذلك كونها في الشرع مجازات فاكتفى بذكر اللازم عن الملزوم قلت هذا
ايضا حاصل ما ذكره المص بعينه وذلك كما ستعرف فيه فتأمل بل يجوز كونها مجازات لغوية لتحقق
العلاقة بين المعاني فان الدعاء والامساك والقصد المطلقين اجزاء لهذه المعاني
والنماء والتطهير مسببان عن اداء المال فهي ممنوعة اي الدعوى المذكورة المعللة بالسبق
ممنوعة وهذا المنع عائد الى التعليل اي السبق على تقدير ارادته في عرف الشرع و
هو الذي جعله في الصحاح مقدمة ثانية لا الى كونها اسما لمعانيها الشرعية وهو
المقدمة الاولى اذ هو ثابت في الجملة فمنعه مكابرة وان كانت الدعوى المذكورة اي
ان كانت الدعوى المذكورة بالنظر الى اطلاق اهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين فهي
مسلمة والتسليم في الحقيقة يعود الى المقدمة الثانية لكن انحصار المستفاد من المقدمة
الثالثة ممنوع لجواز ان يكون ذلك بتصرف اهل الشرع فاللازم على تقدير تسليم
المقدمة الثانية ومنع الثالثة هو كون تلك الالفاظ حقائق عرفية لاستناد الوضع
الى عرف اهل الشرع لا حقائق شرعية لعدم استناده الى الشارع وانما جعل
لزوم هذا مبنيا على التسليم والمنع المذكورين لا على التسليم وحده كما هو ظاهر كلام المص لان
اللزوم بمجرد تسليم الثانية بدون منع الثالثة غير متحقق لا لاحتجاج على النص واما
في الوجه الاول فمعناه انه اريد بهما ان الشارع استعملها مجازا ثم اشتهر في عرف
اهل الشرع فافاد بغير قرينة وهذا معنى الحقيقة العرفية للمتشرعة فقوله فذلك معنى
الحقيقة الشرعية ثم ولا في الوجه الثاني توضيحه انك ان اردت بفهم هذه المعاني

من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة فهمها عند اطلاق الشارع فهو مسلم لكنه محل النزاع ولذا اردف به
فهمها عند اطلاق اهل الشرع فمسلم لكنه لا يجديك نفعا لان اللازم حينئذ كون هذه الالفاظ حقائق
عرفية لهم لا شرعية ولا ينافي ذلك كونها مجازات لغوية بالنظر الى اطلاق الشارع
لفهمها اى غير المعاني اللغوية وهو المعاني الشرعية والثاني لانه باعتبار المصاحب
او باعتبار تعدد الغير معنى   حيث انهم اه بيان للملازمة يعني انهم مكلفون بما تضمنه بلغ
تلك الالفاظ حينئذ من المعاني الشرعية ولا ريب ان فهم المكلف شرط في صحة التكليف
وذلك الفهم انما يحصل من جهة النقل فلا بد لهم من تفهيمهم وانت خبير بان التكليف انما تعلق
بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكفى الفهم شرطا له انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المقصودة منها
وقد حصل ذلك بالبيان النبوي قولا وفعلا وتقريرا مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم الى غير ذلك من احكام الصوم والصلوة والزكوة ونظائرها ويشهد على
ذلك التتبع في الاحاديث النبوية المشعرة بتفسير الالفاظ المستعملة في غير معانيها اللغوية ولا
يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني وموضوعة لها في عرف الشرع فاللازم
من بيان الملازمة هو تفهيم المعاني لا تفهيم نقل اللفظ اليها او وضعها لها وح كما ذكره في
ابطال اللازم كله مدخول لانا نختار ان النقل لتفهيم المعاني ثبت بالتواتر قوله ولا
لما وقع الخلاف فيه قلنا الخلاف لم يقع في تفهيم تلك المعاني التي وقع التكليف بها بل انما
وقع في كون اللفظ حقائق فيها او مجازات وهذا ليس مما وقع التكليف به وثانيا ان
النقل ثبت بالاحاد وقوله وهو لا يفيد العلم مبني على اعتبار القطع في الاصول

دعوى

وهو ممنوع ولو سلم فكون المراد من تلك الالفاظ هذه المعاني ليست من مسائل الاصول بل المسئلة الاصولية
ههنا انها حقائق او مجازات والفرق بينهما ظاهر ثم لا يذهب عليك ان الدليل على تقدير تمامه ينفي كون تلك الالفاظ
مجازات ايضا اذ تفهيم المكلف كما يلزم في المعاني الحقيقية كذلك يلزم في المعاني المجازية اذا كانت
مرادة للشارع والمستدل الاول به كما عرفت مذهبه اتفاقا ودل عليه دليل الآخر
ينفي كونها حقائق واي صلة ان استعمال الالفاظ في المعاني الشرعية ثابت والنزاع انما وقع في كونها حقائق
او مجازات   ولو فهمهم اياه لنقل الينا دليل على بطلان اللازم اى لو فهمهم غير المعاني
من المعاني العرفية لنقل ذلك التفهيم الينا وهو ايضا صريح فيما قلناه من ان اللازم تفهيم المعاني
الشرعية لا نقل اللفظ اليها او وضعه لها   ولما لما وقع الخلاف فيه اى في تفهيم
المعاني لان التواتر يفيد العلم الضروري والضروريات مما لا يختلف فيها ولكن الخلاف
واقع وفيه ما عرفت وقال السيد قدس سره الضمير عايد الى نقل الشارع اياها عن
تقديم معانيها اللغوية انتهى نعم ان هذا انما يصح على ان يجعل اللازم تفهيم النقل وقد عرفت انه
غير لازم مما ذكر في بيان الملازمة على ان نقلها اليها مما يستعملها فيها مما لا خلاف فيه والخلاف
انما هو في كونها حقائق او مجازات كما صرح به قدس سره ايضا به في تحرير محل النزاع
فظهر ذلك لمن نظر في كلامه   والثاني لا يفيد العلم مع ان المسئلة علمية لكونها
اصولية وفيه ما مر   مع ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر وجه آخر
لوضحه ان العادة تقتضي فيما مثل نقل تفهيم المعاني او تفهيم نقل اللفظ اليها كما ذهب
البعض ذلك الفاضل مما تتوفر الدواعي على نقله بالتواتر وحيث انتفى التواتر

المقتضي للعادة دلت العادة على كذبها وهذا مما قالوا في صحة الرسالة من ان الحكمة تقتضي
تصديقه بالمعجزات وحيث انتفى التصديق بها دلت العادة على كذبه والفرق بين هذا الوجه
والوجه الاول ان الاول يفيد ان الكل ولا فائدة له فيما نحن فيه وهذا يفيد ان لنا دليلا
على كذبها وعلى التقديرين فهو قطعي درجة الاعتبار وفيه نظر لان توفر الدواعي
فيما نحن فيه ثم ولو سلم فلا نم انه علة مستقلة للنقل بالتواتر لجواز ان يكون علته مشروطة بشرط
او بانتفاء مانع فما لم يتحقق ذلك الشرط او لم يعدم ذلك المانع لم يتحقق له تاثير الا
يرى ان اطلاق الصحابة مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه الامة واشتهر اكثرهم فيه
مع ان اكثره لم يبلغ درجة التواتر بان الملازمة اي اختصاص الالفاظ باللغات
اي اختصاص الالفاظ بها وانتسابها اليها بان يقال مثلا هذه الالفاظ عربية وتلك رومية
انما هو بحسب دلالة تلك الالفاظ في تلك اللغة على مدلولاتها بسبب وضعها لها ضرورة
ان كون اللفظ عربيا مثلا ليس لذاته بل لدلالته على ما وضعه العرب بازائه والا لكان جميع
الالفاظ قبل الوضع عربية والعرب لم يضعوا لتلك الحقائق الشرعية بل الواضع هو الشارع
فتلك الالفاظ لا تدل عليها بوضع واضع لغة العرب فلا تكون عربية والذي يفهم من هذا الكلام
ان العربي ما كان واضعه العرب هو المناسب لقول من قال ان الواضع هو البشر واما من قال ان
الوضع هو الله سبحانه فالمعتبر في كون اللفظ عربيا عنده ان يتقبله العرب ويستعملوه فيما
بينهم وعلى هذا كونها حقائق شرعية لا ينافي كونها عربية بهذا المعنى اذ العرب نقلوها بعد
وضع الشارع واستعملوها فيما بينهم والا بطلان اللازم ابطل الملازمة بقياس [illegible]

لعدمه

لعدمه لو كانت الالفاظ غير عربية لزم ان لا يكون القران عربيا واللازم باطل فالملزوم مثله
واشار الى منع الملازمة بقوله لا نسلمه والى بطلان اللازم بقوله وقد قال الله سبحانه
يلزم ان لا يكون القران اي كله واما لم يذكره اكتفاء بما ذكره في اثبات الملازمة على ان
القران عند المستدل انما يطلق على الكل فلا حاجة الى ذكره وما بعضه فصار اي القران
بعض آخر وانما قيد به ليصح قوله لا يخرج عربيا كله لان عربية البعض المطلق لا ينافي
عربية الكل وقد قال سبحانه ليعيد الى اللازم وهو عدم عربية القران بطل
عربيته بدليل قوله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا حيث ان الضمير يعود الى كل القران
فيستفاد منه ان القران كله عربي والجواب عن الاول وفيهما ثم قد عرفت
ثم لها جوابا اخر عنه والفرق بينه وبين هذا من وجوه الاول ان المنع في هذا يتعلق بابطال
اللازم واخذ ذلك بطلان الملازمة بخلاف السابق فانه يتعلق بالاول فقط الثاني
ان التفهيم في هذا بالترديد والقرائن كما في الاطفال فانه اذا ردد اللفظ وكرر يحفظونه
ويفهمون معناه بالقرينة بخلاف الاول فان التفهيم فيه بالاخبار
الثالث ان هذا يجري مطلقا سواء جعل اللازم تفهيم المعاني الشرعية او تفهيم نقل
الالفاظ اليها بخلاف الاول فانه يجري على الاول فقط والباء في قوله بالعرب سبحانه
وفي قوله بالقرائن للمصاحبة وهذا الطريق قطعي اشارة الى التفهيم بالترديد و
القرائن لا يقال التفهيم بالقرائن انما يدل على التجوز لا على الوضع وكيف يحصل العلم
بالوضع منها لانا نقول المراد بالقرائن القرائن الدالة على اصل المراد من اللفظ لا على

بعينه والاولى معينة للعلم بالوضع كما في الاطفال بخلاف الثانية فان اللفظ دال على المعنى

والقرينة لتعيين واحد منها بالارادة وهذه من قرائن التجوز فان عنيتم بالتفهيم

اى بالتفهيم في الملازمة الاولى وبالنقل في الملازمة الثانية وللاشعار بان البحث متعلق

بكل واحد منهما مستقلا اعاد الباء ولو اكتفى بالنقل لتم البحث كما لا يخفى ما يتناول

هذا اى التفهيم والنقل باعتبار الترديد بالقرائن بطلان اللازم اى لا نم

انه لم يقع التفهيم والنقل غاية ما في الباب انهما لم يقعا بطريق التواتر والاحاد بل

بطريق الترديد والتفهيم بالقرائن وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى حتى

يكون طريق التفهيم والنقل منحصرا في التواتر والاحاد منعنا الملازمة فنقول لا نم لزوم

التفهيم والنقل بهذا المعنى لم لا يجوز الاكتفاء بطريق الترديد وما ذكره في اثبات

الملازمة لا يمنع جواز ذلك وعلى التنزل بالمنع من كونها عربية هذا منع للملازمة

اى لا نم انها لو كانت معاني شرعية لكانت غير عربية وانما يلزم ذلك لو لم

يكن مجازات لغوية لكنها مجازات لغوية والمجازات اللغوية عربية قطعا غاية ما

في الباب انها لا تكون موضوعة بوضع حقيقي بل بوضع نوعي وتحقيقه قوله والعرب لم

يضعوها لانه المفروض ان اراد بالوضع الوضع الحقيقي فم لكن بهذا القدر لا يمكن اثبات الملازمة

لان المعاني الشرعية تكون مجازات لغوية موضوعة بوضع نوعي وان اراد الاعم من ذلك

فظاهر انه ليس بمفروض مجازات لغوية نصب على انه مفعول الاول والثاني و

يجوز ان يكون صفة للثاني فان المجازات اى دليله فيقال المجازات اى دليله انها

كانت

كانت عربية اذا استعملت في غير المعاني اللغوية بسبب الوضع اللغوي لا بسبب الوضع الشرعي بان كانت

موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت في آخر لاجل المناسبة بينه وبين الاول ومما

يدل على ان المعاني الشرعية انما استعملت بسبب الوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوي فكيف يصح القول

بانها مجازات عربية واجيب عنه تارة بانه يكفي في كونها عربية انه يمكن للعرب استعمالها

بازاء هذه المعاني بالتجوز من جهة المناسبة وان كان الاستعمال الشرعي ليس من جهة التجوز

بانه يكفي في كونها عربية انها من موضوعات العرب والجواب الاول بعيد اذ يستلزم صحة

اتصاف اللفظ بالمجازية بمجرد امكان استعماله وان لم يستعمل والثاني ابعد لانه يستلزم

صحة اتصاف اللفظ الموضوع في اللغة لمعنى اذا استعمل في غيره بسبب وضع آخر بالمجاز ولو

لم يكن بينهما مناسبة او كانت ولم يكن الاستعمال لاجلها اقول يمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض

بان الشارع انما استعملها بسبب الوضع المسبب عن المناسبة بين المعاني الشرعية والمعاني

اللغوية لا بسبب الوضع مطلقا فهي من حيث الوضع حقائق شرعية ومن حيث المناسبة

مجازات عربية ولا ضير في ان يكون للاستعمال الواحد جهتان وان لم يكن

الكل باعادة آه دفع لما يقال من ان العرب لم يعرف معاني هذه المجازات اى دليله فكيف

وضعها وقوله لا لانه الاستقراء على تجويزهم نوعها اشارة الى ان ذلك الاعتراض انما يرد

لو اشترط في المجازات نقل آحادها باعيانها من العرب وليس الامر كذلك لانه انما اشترط

فيها تجويز جنس نوعها فكل مجاز فهو داخل تحت نوع من انواعها فهو مجاز عربي داخل

تحت الوضع النوعي ومع التنزل الى منع الملازمة الاولى وتسليمها بمنع بطلان اللازم

ان منع الشرط ... مع

في الملازمة الثانية وما ذكرتم في ابطاله من الآية الكريمة انما تدل على عدم مطلوبكم لو كان الضمير
لكل القرآن وهو ممنوع لجواز ان يكون للسورة باعتبار المنزل والمذكور او القرآن
وقد يطلق القرآن كله جملة حالية منهما الى المنع وقد ترتم بقوله الضمير للسورة لاثبات سنده
والدليل على هذا الاطلاق اجماع الفقهاء بانه من حلف ان لا يقرء القرآن يحنث بقراءة
بعضه وقيل الحنث بقراءة بعضه باعتبار ان التلبس بجزء الشيء هو التلبس بكله
لا باعتبار ان جزء الشيء هو المسمى باسم كله واجيب بان التلبس بالجزء هو التلبس بالكل
لو لم يتعارف في مثله التلبس بجميعه واما اذا تعارف فلا فلهذا لو حلف ان لا يقرء
سورة الم لا يحنث الا بقراءة كلها   فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض
القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء لان السورة من حيث القرآن لانه
نقيض ما طلبه وان توجه المنع الى الكبرى ظاهر لان حاصلها ان جزء الشيء لا يصدق عليه انه نفس
ذلك الشيء وهو باطل لان كل كلي يصدق على جزئياته بل اراد انها جزء من القرآن وجزء الشيء لا يصدق
عليه انه نفس ذلك الشيء لعدم صحة فهم اسم الكل على جزئه كما لا يصدق البيت على السقف والعرض   صدق از
بان كون السورة قرآنا وعود الضمير اليها سند للمنع وما ذكره المستدل من ان السورة
لا يطلق القرآن عليها ابطال السند فيه تقدير تمامه لا يجديه نفعا اذ المنع بحاله واحسن
بان هذا السند مساو للمنع فبطلانه يقتضي بطلان الملزوم المنع ضرورة انه اذا لم
يطلق القرآن على البعض كان الضمير للكل فيثبت المدعي وهو ان القرآن عربي   قلنا ان
اجاب بمنع الكبرى اي لا نم عدم صدق اسم الكل على بعض منه وانما يصح فيما اذا لم

هو

٣٤

يتفق البعض والكل في مفهوم الاسم الذي يصح اطلاقه على الكل واما اذا اتفقا كما في نحن فيه
صح اطلاقه عليه كما هو كذا وهو بعض كذا باعتبارين   والقرآن من هذا القبيل لانه كلام
منزل للاعجاز بسورة من جنسه وصحة اطلاق القرآن بهذا المعنى على الكل وعلى كل بعض منه
مما لا خفاء فيه واورد بان تشبيه القرآن بالماء انما يصح لو صح اطلاقه على اي بعض
كان مثل الماء لكنه ليس كذلك اذ لا يسمى كل حرف بل كل كلمة منه قرآنا واجيب بان صحة
التشبيه لا يتوقف على صحة اطلاقه على اي بعض منه مثل المشبه به بل على صدق عليه المعنى
الذي وضع القرآن بازائه وهو ما ذكرناه ومنهم من فسر القرآن بالمعنى اللغوي اعني المتلو
او المجموع وهو بهذا التفسير يصدق على الكل والجزء والسؤال المذكور لا يرد عليه
بالاعتبارين اي يصدق عليها انها قرآن باعتبار وجود مفهومه فيها وانها داخلة فيه باعتبار
باعتبار انها جزء للجملة التي وجد فيها مفهومه   على انه لنا جواب آخر بمنع
الكبرى ايضا اي لا نم عدم صدق اسم الكل على الجزء وانما يكون هذا فيما اذا لم يشترك بينهما
لفظا والا على تقدير وجود الاشتراك اللفظي بان يكون القرآن موضوعا للبعض والمجموع وضعا
آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن والمراد بالقرآن المجموع من حيث هو
بقرينة ذكر البعض ولا ينافي ذلك صحة اطلاق القرآن عليها بوضع آخر اذ جواز اشتراك
اللفظ بين الكل والجزء مما لا سبيل الى نفي جوازه ثم كون القرآن مشتركا معنويا بين الكل و
الجزء لما كان اظهر واقوى من كونه مشتركا لفظيا بينهما لقلة الوضع في الاول وكثرة
استعماله بالنسبة الى الثاني ولكون الاشتراك اللفظي خلاف الاصل اتى الجواب على

مبحث الاشتراك

الاشتراك المعنوي ولا ذكر الجواب المبني على الاشتراك اللفظي لبعده على وجه يشعر بالتعمية
ويحكى ان الاشتراك واقع في لغة العرب لثبوت العين للباصرة والذهب والقرء
للطهر والحيض والجون للاحمر والابيض والاسود وغير ذلك مما يظهر بالتصفح في كتب
اللغة   وقد احال شرذمة الشرذمة بالكسر القليل من الناس وهم تولوا كل (بلغ)
ما يدعى اشتراكه بحسب اللفظ فهو اما مشترك معنوي او موضوع لواحد ثم حقيقة في موضع الحقيقة لخفاء
قرينة المجاز ثم شاع جميعا وانت تعلم ان تصريح اهل اللغة بان هذا اللفظ موضوع لهذا ولذاك
وتردد الذهن عند سماعه يدفع هذا الاحتمال البعيد.   وهو شاذ ضعيف اي نادر
ساقط عن درجة الاعتبار لكونه مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصوليين وهو مع ذلك
ضعيف لما ذكر والضعف شبههم حيث قالوا لو وقع لاختل المقصود من الوضع وهو الافهام
واللازم باطل اما الملازمة فلان الفهم لا يحصل مع الاشتراك لتأدي نسبته الى الجميع واما
منع الملازمة لانه لا اختلال مع القرينة والتعيين ليس بلا فائدة اذ قد يقصد افهام
شيء من غير تعيين ولان الاجمال في المعنى هو المقصود من اللفظ كالتفصيل لغرض من الاغراض
لا يلتفت اليه لانه اذا كان مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصوليين وليس له
ما يتمسك به فالاعراض عنه حري   ثم القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله
في اكثر من معنى واحد لا بد من تحرير محل النزاع فنقول المشترك في اطلاقه على معنييه
احوال الاول ان يطلق ويراد به كل واحد من المعنيين على سبيل البدل بان يراد منه في استعمال
هذا وفي آخر ذاك ولا نزاع فيه وفي كونه حقيقة الثاني ان يطلق اطلاقا واحدا على

المجموع

على المجموع من حيث هو المجموع بان يكون المجموع مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة وفي جوازه
مجازا ان وجدت شرائط اطلاق الجزء على الكل الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا
على هذا وعلى ذاك على ان يكون كل واحد منهما هذا وذاك مناط الحكم وهذا هو المتنازع
فيه والفرق بينه وبين الذي قبله هو الفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي والنسبة
بينهما عموم من وجه لانه يجوز ان يكون لكل واحد منهما حكم لا يوجد للآخر مع جواز اشتراكهما كما
ايضا الرابع ان يطلق ويراد به المسمى وهذا ايضا كلام في صحته   اذا كان الجمع بين
ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا المراد بامكان الجمع صحة ارادتهما في اطلاق واحد وان
كانا متضادين مثل رايت الجون والقرء في صفة الطهارة والنساء واما اذا لم يصح ارادتهما مثل
افعل للايجاب والتهديد وهذا الفرس جون فلا يجوز اتفاقا   فجوزه قوم مطلقا
اي سواء كان مفردا او مثنى او جمعا وسواء كان في الاثبات او في النفي وتفصيل
الاحتمالات ان المشترك اما مفرد او مثنى وعلى التقديرين اما ان يمكن الجمع بين معانيه اولا
وعلى التقديرين اما ان يستعمل في الاثبات او في النفي وفي الكل خلاف الا في صورة عدم امكان
الجمع فانه لا يجوز اتفاقا   وجوزه في التثنية والجمع فاذا اريد اطلاق العين على
الباصرة والذهب قيل عينان واذا اريد اطلاقها عليهما وعلى الجارية ايضا قيل عيون
وزاد بعض هؤلاء اه يعني زاد بعض هؤلاء المجوزين لصحة استعماله في الجمع حقيقة
دون الافراد فمعناه ظاهر في الجمع عند تجرده عن القرائن فيجب حمله عليه وهو قول الشافعي
بينه وبين غيره لعدم اشتراكهما في صحة الاستعمال فيه حقيقة من وجهين احدهما وجوب حمله

عليه عنده وعدمه عنده غيره وثانيهما كون المشترك مجازا عنده غيره على تقدير التجرد ومبنيا عنده لا
عام ولهذا قيل العام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة لنا على
الجواز آه حاصله ان المقتضي لجواز استعماله فيهما وهو الوضع موجود والمانع منه وهو ما تمسك به
المانعون مفقود لما سيتبين من بطلانه فالمقتضي متحقق وفيه نظر لان عدم المانع
المخصوص لا يستلزم عدم المانع مطلقا على ان للقائل ان يقول ارادة المعنى من اللفظ تجوز
ان يكون مشروطا بعدم معنى مساو له ووجوده مشكل وعلى كونه مجازا في المفرد
متبادر الوحدة آه ملخصه ان اللفظ موضوع لهذا وحده ولهذا وحده على ان
يكون الوحدة قيد الموضوع له داخلة فيه بدليل التبادر والتبادر من
علامة الحقيقة واذا استعمل في الجميع واريد منه هذا وهذا اسقط عنهما الوحدة
كان مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل والجواب ان اللفظ وضع لكل واحد منهما
لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها والوحدة وعدمها قيد للاستعمال لا المستعمل
فيه فيستعمل تارة في هذا وحده وتارة في هذا وحده واخرى فيهما معا والتفاوت
انما يكون فيما هو في الاستعمال لا في المستعمل فيه فكما ان في حال الانفراد حقيقة
لكنه في حال الاجتماع ودعوى التبادر ممنوعة فان كل من ادعى جواز ارادة الجميع او
وجوبها عند الاطلاق لا يسلم ذلك بل الاخير يدعي تبادر الجميع لكن وجود
العلاقة آه لقائل ان يقول جواز استعمال اللفظ في معنيين مجازيين ثم وجود
العلاقة مجوز للارادة بشرط ان لا يوجد معنى مجازي آخر مساو للاول

قلنا

قلنا محل النزاع آه لما كان قول المص فيقتصر ارادة الجميع منه محتملا لمعنيين ظاهر احدهما ان المراد منه
مجموعهما من حيث المجموع بان يكون ذلك المجموع مناط الحكم وح تعقوله علاقة الكل والجزء محمول على ان
المراد هو الكل والمعنى الاصلي هو الجزء على ان يكون الموضوع للجزء مستعملا في الكل وثانيهما ان المراد
من كل واحد منهما مع اسقاط قيد الوحدة بان يكون كل واحد منهما مناط الحكم دون المجموع
فالمراد بعلاقة الكل والجزء ح ان الموضوع للكل اعني هذا وحده وهذا وحده مستعمل في الجزء
اعني هذا وهذا باسقاط الوحدة والشارح حمل قوله على الاحتمال الاول وغفل عن الثاني ثم اعترض عليه
بوجهين الاول ان اطلاقه على المجموع من حيث المجموع هو ليس بمحل النزاع بل محل النزاع استعماله
في كل واحد منهما والثاني بعد التسليم ان استعمال الجزء في الكل مشروط بشروط مذكورة ولا يوجد
شيء منها فيما نحن فيه اجاب عنه المص بحمل كلامه على الاحتمال الثاني وح لا يرد عليه
شيء من الوجهين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان اطلاق الكل على الجزء غير مشروط بتلك الشروط فانتفاؤها
فيما نحن فيه لا يقدح في صحة ذلك الاطلاق انها في قوة تكرير المفرد بالعطف
فان قولك جاءني الزيدان بمنزلة قولك جاءني زيد وزيد ولما كان هذا مظنة ان يقال
ليس في تلك القوة اذ كل مفرد في صورة التكرير بالعطف له معنى مغاير للآخر ولا يكفي فيهما مجرد
الاتفاق في اللفظ بل لا بد من الاتفاق في المعنى ايضا ولذا لا يقال الزيدان في المسمى به فلا يصح
الاطلاق بدون ذلك الشاهد على الجميع فكيف يكون في قوة تكرير المفرد بالعطف اجاب عنه
بقوله والنظر آه انت خبير بان الاعتبار الاتفاق في المعنى وعدمه في التثنية والجمع
مختلف فيه والمانع مستظهر ودعوى الظهور لا ينفع فكذا ما هو في قوته لا تم ان

كونهما في حكمه مستلزم لاتحادهما في جميع الاحكام الا يرى انه يصح قولنا جاءني القوم الا زيدا ولا يصح
جاءني زيد وعمرو وبكر الا زيدا لاخراج افراد القوم الا زيدا مع ان الاول في حكم الثاني   فيلزم من ارادته
اياهما على سبيل البدلية كونه مريدا لاحدهما خاصة ومن ارادته لهما معا كونه غير مريد لاحدهما خاصة وهو
ما ذكره من اللزوم   والجواب انه مناقشة لفظية لان حاصل استدلالكم انه لا يطلق على الجميع
مع قيد الانفراد ونحن لا ننكره ونهاية مقصودنا انه يطلق عليه مجردا عن الانفراد وانتم لا تنكرونه
هذا والاصوب ان نمنع الشرطية الاولى على تقدير كون الانفراد قيد المستعمل فيه فتامل
وغاية ما يمكن ان يقال اي غاية ما يمكن ان يقال من جانب المستدل ان مفهوم المشترك هو ا
وحده وهذا وحده فاذا استعمل فيهما معا مسلوبا عنهما الوحدة لم يكن مستعملا في مفهومه الا لا
البطلان اصل الاستعمال فانه ايضا معترف به والامر في ذلك سهل هين وانت تعلم ان
بناء هذا الجواب على ان الانفراد قيد للموضوع له دالا على تقدير كونه قيد المستعمل فالجواب
منع الشرطية الثانية   مستندا الى في التقدير لان تثنية الاسم في قوة تكريره
مرتين وجمعه في قوة تكريره ثلث مرات فصاعدا فبهذا الاعتبار يجوز تعدد مدلولهما
بعدد التكرير بخلاف المفرد فانه لا تعدد فيه اصلا لا صريحا ولا تقديرا فلا يجوز تعدد
مدلوله فعلى هذا اذا اردنا متعددا من المشترك جاز ان نطلقه عليه مثنى او مجموعا
لا مفردا   فان اراد المفرد المتعدد افاداه والا فلا اي فان افاد المفرد التعدد
وذلك بان يكون كليا محتملا الكثرة لا حقيقة كمسلم او ثنا وبالكرية اذا اطلق على المسمى فيهما من حيث
ان المثنى والجمع ويراد فردان او افراد منه وان لم يكن المفرد مفيدا للتعدد اصلا لا حقيقة

توضيحه انه يلزم من ارادته اياهما على سبيل البدلية

على تقدير كون الانفراد قيدا للمستعمل فيه والثانية

فيه جمع ان النزاع بيننا وبينه الى التثنية وذلك استعمال له في مفهوميه

على ما هو مقرر في التثنية ان التقدير

ولا او بالا

٣٧

ولا او بالكرية اذا لم يؤول بالمسمى به فلا يكون تثنيه وجمعه لجواز ان يكونا مشروطين بالاتفاق في
المعنى ولا يكفي مجرد الاتفاق في اللفظ وجمعه لجواز ان يكونا مشروطين بالاتفاق في المعنى ولا يكفي مجرد
الاتفاق في اللفظ ولا ان يؤول المشترك اولا ثم يثنى ويجمع ويراد به او لا او لا يؤول فعلى
الاول خرج عما نحن فيه لانه حينئذ يصير مشتركا معنويا وعلى الثاني يمتنع جوازه فكذلك فان قلت
قوله والا فلا معناه وان لم يفد المفرد التعدد فلا تفيده التثنية والجمع اياه لا انه لا يثنى ولا
يجمع قلت نعم ولكن التثنية والجمع يستلزمان التعدد فيفرع انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم في ذلك
باب من البلاغة   وفيه نظر لعلم مما قلناه وهو ان الظاهر اعتبار الاتفاق في
اللفظ دون المعنى في المفرد واو فيه ايضا ما عرفت   والحق ان يقال ان كل المعنى مركب من
امرين احدهما الجواز في التثنية والجمع وهو حق عند المص وثانيهما عدمه في المفرد مطلقا
وهو ليس كذلك عنده وكان المجيب في صدد المنع الاول اشار المص بهذا القول الى ان الجواب
الاول ليس بسديد رجعا منه ان النظر المذكور يدفعه والى ان الحق في الجواب منع الجزء الثاني
من المدعى بتقريره ان التعدد وان كان مجوزا للاستعمال المذكور اعني استعمال المشترك
في مفهوميه وهو منتف في المفرد لكن فيه مجوز اخر له وهو العلاقة المذكورة
المجوزة لاستعماله فيهما مجازا وفيه تامل مما عرفت انه اذا كانت العلاقة مجوزة
فلم لا يكفي الوضع مجوزا لاستعماله فيهما ولا يتم ذلك الا باثبات ان الوضع لا يصلح لذلك
لظهور انه يلزم اجتماع النقيضين كما في دليل النافي فليتامل وجوابه ان النفي الى اخر ان قلت
المشترك في الاثبات عند الاطلاق لواحد لا بعينه وهو يصدق على كل واحد على سبيل

البدلية ونفي ذلك اي انما يتحقق بنفي جميع معانيه لا بنفي واحد معين قلنا ان اريد بواحد لا بعينه
هذا المفهوم الكلي فهو ممنوع وان اريد به انه لواحد من المعنيين وهو غير معلوم عند المخاطب فاللازم
هو نفي ذلك الواحد الا ان المنفي ايضا غير معلوم عنده لانه يجوز ان يكون هذا وذاك وهذا لا يقتضي
ارادة الجميع ولا فيما عداه اي ولا فيما عدا المفرد من التثنية والجمع فالمدعى اعني جواز الاستعمال
فيهما حق كما اسلفناه وان كان دليله هذا مدخولا كما عرفت وثانيهما ان الاية
الاولى اه قريب من هذا الجواب ما قيل من ان حرف العطف لاقتضائه التكرار بمثابة العامل
فح يكون التقدير يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض وهكذا فيكون هناك الفاظ متعددة
لمعان متعددة وهو ليس مما نحن فيه واجاب عنه البيضاوي بانا لا نسلم ان حرف العطف
بمثابة العامل سلمنا ولكن بمثابة بعينه لكونه فرعه لم لا يجوز ان يكون المعطوف واحدا مرادا به
معان مختلفة ورده بعض المحققين بان كونه بمثابة العامل متفق عليه عند النحاة فمنعه مكابرة
ولا كونه بمثابته فان اريد بعينه لفظا فمسلم ولا يضر ومعنى فممنوع ثم انه منقوض بقولهم العين
باصرة وفوارة وكذا او كذا نحن بما عندنا الابيت يريد كل منا راض بما اتاه وقسم لنا لا
نتنازع ولا نتحاسد والاراء مع ذلك مختلفة لا تتفق على امر واحد والقصد فيها اخير الاظهار
التعجب من حالهم كذا في شرح الابيات اي نحن بما عندنا راضون الا ان المذكور وهو راض لا
يصلح ان يكون خبرا للمتكلم والمخاطب جميعا فخبر الاول على وفقه وجعله خبرا للثاني
لكونه موافقا له في الافراد ومنهم من زعم ان المذكور خبر الاول لكونه ضمير المعظم
وهو بعيد اذ لا يعهد الضمير في كونه الا بالجمع حقيقة ومجازا باعتبارين حقيقة

باعتبار

باعتبار دلالته على الموضوع له الاصلي ومجاز باعتبار دلالته على غيره ولا قدح في ذلك
كما ان اللفظ مطابقة وتضمن باعتبارين والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم
والاولى ان يقول والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وصدق احد المتنافيين مع الاخر
وكلاهما محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية فقالوا انهما مشتركان في انهما
مستعملان في غير الموضوع له ويفترقان في ان المجاز قرينته مانعة عن ارادته بخلاف الكناية
واحتجوا في انه مجاز اه اي احتجوا في انه مجاز فيهما بان استعماله لهما على ان يكون كل واحد منهما
مناط الحكم استعمال في غير ما وضع له اذ لا ان المعنى المجازي لم يكن داخلا في ارادته الموضوع له
منفردا الان لا انفراد بانتفائه وهو الاكثر الاخل فيها كقولك رأيت في كل رجل اذا كان هناك كل افراده
وما هذا الا بحذف الانفراد الذي هو جزء الموضوع له الاصلي ولا خفاء في انه بدون هذا القيد
معنى مجازي فيكون اللفظ مجازا في كل واحد منهما وبهذا التقرير يندفع ما يورده على هذه
الحجة بان فيهما خروجا عن محل النزاع فتامل جواب المانعين عن حجة المجوزين ظاهر بعد ما قررناه
في وجه الثاني وهو ان المجاز مستلزم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فكيف يجتمعان
وحاصله منع قوله وليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز منافاة مستندا بهذا السند
اقول والذي يخطر بالبال ان يقال لا نقول ان المجاز بهذا المعنى يجامع الحقيقة وكان مرادهم بالمجاز
ما استعمل في غير موضوعه ولم يكن قرينة مانعة عن ارادته وهو المسمى بالكناية عند ارباب
البيان ولا حرج في اطلاق المجاز عليه هذا بين وعلى هذا فهم يقولون اذا كان هناك قرينة
لاستعمال اللفظ في اللازم ولم تكن قرينة مانعة عن ارادة الملزوم اعني المعنى الحقيقي

جاز حمله عليهما لعدم التنافي بين ارادتيهما ح فالمنافية بين الفريقين لفظية   منافات للوحدة
اذ يلزم ان يكون المعنى الحقيقي مرادا وحده وغير مراد وحده وهو مح   الحجة القول بالجواز فيه نظر
لان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين ايضا ثم سيما اذا كان احدهما وهو ما كان العلاقة الكل و
الجزء اقرب الى الحقيقة فانه يجب حمله عليه ومجرد وجود العلاقة ليس سببا تاما لجواز
الارادة لانه يجوز ان يكون سببيتها مشروطة بعدم المانع كما مر   وحيث كان المعتبر
في استعمال المشترك آه قد عرفت منع ذلك سابقا **قوله** في الموضعين اي في استعمال المشترك
في مفهوميه وفي استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي **قوله** على الاعتبار الآخر وهو اعتبار
المفهوم مع قيد الوحدة **قوله** لفظ قد ذكر وجهه فلا نعيده **قوله** البحث الثاني في
الاوامر قدم الامر على النهي لتقدم متعلقه على متعلق النهي وتلو النهي اياه في التحقق   صيغة
افعل وهي تستعمل في خمسة عشر معنى الاول الوجوب نحو اقيموا الصلوة الثاني الندب نحو فكا
تبوهم فان الكتابة لما كانت مقتضية للثواب وليس في تركها عقاب كانت مندوبة الثالث
الاباحة نحو كلوا واشربوا الرابع التهديد نحو اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار نحو
قل تمتعوا وبعضهم جعله قسما على حدة الخامس الارشاد نحو فاستشهدوا فان الله تع ارشد
العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم قيل الفرق بينه وبين الندب
ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك
الاستشهاد في المداينة ولا يزيد بفعله السادس الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله فان
اقتران مما رزقكم الله بالامر يدل على الامتنان عليهم السابع الاكرام للمامور نحو ادخلوها بسلام

آمنين

بلغ

مبحث الاوامر

آمنين فان قصدهم السلامة والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة الاكرام الثامن التسخير نحو كونوا
قردة خاسئين لان مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم التاسع التعجيز نحو
فاتوا بسورة فجعلهم بطلب المعارضة عن الاتيان بمثله العاشر الاهانة نحو ذق
انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا فانه اريد به التسوية
في عدم النفع بين الصبر وعدمه الثاني عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني نحو الا
يا ايها الليل الطويل الا انجلي فان الشاعر لما عد الليل الطويل مستحيل الانجلاء تمنى انجلاءه الرابع
عشر الاحتقار نحو بل القوا ما انتم ملقون بقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزة الخامس عشر التكوين
وهو الايجاد نحو كن فيكون وهم قد اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان
بعضها كالتسخير والتعجيز والتسوية غير مستفاد من مجرد تلك الصيغة بل من القراين والنزاع
انما وقع في الاربعة الاول فقيل للاول وقيل للثاني وقيل مشترك بينهما لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف
وقيل مشتركة بين الثلثة الاول لفظا وقيل معنى وقيل مشتركة بين تلك الاربعة فهذه مذاهب
ثمانية اشار اليها المص   وما في معناه مثل ليفعل ورويد وصه ونزال
حقيقة في الوجوب انما لم يقل والامر للوجوب مع انه اخصر لان الاوامر في الغالب وردت
بصيغة افعل ونحوها ولان نحو امرتك بكذا وانهم مامورون بكذا   وقيل
في الطلب اطلاقا فهو على الوجوب والندب حقيقة ان كان من حيث المعلوم العموم و
المجاز ان كان من حيث الخصوص وزعم قوم انها مشتركة بين امور اربعة هذا القول
مما انكره المحققون من الشيعة فنسبته اليهم افتراء   عند عامة الاصحاب يطلق

تارة على ترك المامور به كما فى قوله تعالى افعصيت امرى اى تركت مقتضاه واخرى على ما يستحق
الذم والعقوبة ولما كانت ترتب الاول على ترك الفعل لا يدل على وجوبه بخلاف الثانى فسر قوله عند
عاصيا بقوله ذمه تصريحا بما هو المقصود واخراجا لغيره ثم لما كان ترتب الذم على مجرد
تركه يدل على كونه للوجوب حقيقة لا على تركه مطلقا وان كان مقرونا بغيره من القرائن قيده
الذم بقوله معللين لاخراج ذلك الاحتمال فصار حاصل البرهان ان مجرد ترك المامور به
ما يترتب عليه الذم والعقوبة والاستحقاق فى دلالته على وجوبه دلالة الاثر على المؤثر
وعلى هذا فقوله من معنى الوجوب محمول على المبالغة اذ الذم بمجرد ترك الفعل ليس معنى الوجوب
بل مسبب عنه فاطلق عليه اسمه على اسلوب دعاء الكلام المسبب فى السببية وذلك فن من
البلاغة لا يقال منع للمقدمة القائلة بان ذم العقلاء معلل بمجرد الترك لجواز
ان يكون الذم بملاحظة القرينة فلا يدل على ان الامر للوجوب حقيقة لانا نقول
اثبات للمقدمة الممنوعة بان الذم حاصل حيث لا قرينة فيه اصلا فلا يكون الا بمجرد الترك
اقول فيه نظر لان الخصم لا يسلم حصول الذم عند عدم قرينة الوجوب والجواب بالوجدان
دعوى البداهة فى مقام المناظرة اما المكابرة او المعارضة بالمثل وقد يعترض على اصل
الدليل بانا لا نسلم ان حكمهم بالعصيان لاجل انهم فهموا الوجوب من مجرد قوله افعل
بل لان الشارع اوجب اطاعة العبد لسيده وهذا الشىء لان ذلك الايجاب مما يوجب
السيد عليه لا بالمقابلة لسيد ان له الترك بتاخيره فيه وفيما رجح احد طرفيه من غير مرجح
مانع من الطرف الاخر فليتقدم اشارة الى انتفاء القرائن اى ولتقدير انتفاء

او

٤٦

القرائن لو كانت فى الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم على تقدير انتفائها فعلم ان
الذم انما نشأ بمجرد الترك ولو كان للقرينة مدخل فيه لزال بزوالها عرفا لضب الا ان يكون
ثم القرينة التى لا تشهد الا بالوجدان او معقولا مطلقا الى شبهة العرف والضمير فى احالة
عدم النقل لما كان المطالب الامر فى اللغة حقيقة للوجوب ولم يثبت ذلك مع الدليل المذكور لانه
لا يفيد انه فى عرفنا كذلك اشار الى انه يحصل المطلوب بانضمام مقدمة اخرى اليه وهى ان الاصل
عدم النقل صيغة افعل عن المعنى اللغوى الى العرفى فعلى هذا كانت فى اللغة ايضا كذلك والعرف تابع
لما ما منعك الا تسجد قيل الممنوع هو السجود لا عدمه واجابه على تقدير الاول ان لا
زائدة كما فى الكشاف فالثانى ان منعك مجاز عن دعاك بقرينة لا اذ بان الصارف عن الفعل
والداعى الى تركه نوع تعلق كما فى المفتاح والمراد بالامر اسجدوا وادم المركب ام ر
وانه مع هذا التفسير ما قيل من ان الدليل انما يدل على ان مفهوم امر هو الوجوب لا
معهود صيغة افعل والنزاع انما هو فيه ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب فقط لما كان
الانكار والاعتراض على ترك السجود متوجها وكان له ان يقول ما اوجبته على فلذا تركته وفيه
نظر لانا لا نسلم ان الانكار على ترك السجود فقط بل على تركه لاجل الاستكبار ومما يؤيده ان
ما يقول الخصم ما يقتضى تركه ولما كان السؤال ما ليس على حقيقته وجب حمله على الانكار جعل
ذلك سببا للترك ولا شبهة فى استحقاق اللوم لاجل ترك المندوبات بسبب الاستكبار و
لئن سلمنا فلا نم ان الانكار بمجرد الترك لجواز ان يكون بواسطة القرائن او لخصوص المادة
ولئن سلمنا فنقول ان ذلك يدل على كون صيغة افعل للوجوب بالجملة ولا يدل على ان كلها كذلك

يعنى لولا ان صيغة
اسجدوا للوجوب ٢

هو المطلق ولئن سلمنا فنقول كانت الصيغة في عرف اهل العصر للوجوب لا في اللغة وقد يجاب عن الثاني
بان الذم والانكار يترتب على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هي مع قطع النظر الى ما خارج
عنها كالقرائن وخصوصية المادة لا الاول فلان الاصل عدمها واما الثاني فيعلم من
سوق الاية مع ان ذلك بان القائل بالفصل فاذا ثبت كون هذه الصيغة للوجوب ثبت
كونه للجميع لكن وعن الرابع بان الاصل عدم النقل ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قيل
الفتنة هي الضلالة وقيل الافة في النفس والمال والولد وقيل تسلط الجائر وقيل الختم في
القلوب وقيل رد التوبة وقيل اصابة القلوب وعدم تاثرها بالمعارف وفسر العذاب
بعذاب يوم القيمة هدد سبحانه مخالف الامر يعني باصابة الفتنة والعذاب قيل
هذا الاستدلال مبني على ان يكون الموصول فاعلا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون مفعولا فيه مقامه
فهدد المكلف لمخالف الامر لا مخالف الامر واجيب لان النحاة اتفقوا على ان اسناد
الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول فوجب حمل كلام الله تعالى على ما هو اقوى وحسن الا
لمانع ولا مانع هنا قيل فليكن الفاعل مضمرا والموصول مفعوله واجيب بان الضمير لو كان عائدا
الى المتسللين فيصير معنى فليحذر الذين يتسللون لو اذا عن الذين يخالفون عن امره وهذا
غير سديد لان المتسللين هم المخالفون للامر فلا يصح ان يؤمروا بالحذر عن انفسهم على انه ينبغي ان
تصيبهم فتنة بلا عامل لان يحذر لا يتعدى الى مفعولين قيل فليكن مفعولا للحذر او للمفعول له
واجيب لان اصابة الفتنة ليست علة للحذر لاستحالة اجتماعها معه ولا للمفعول له لان
المفعول له غرض الفاعل الفعل والمنهي لا يليق غرضهم اصابة المحنة الفتنة والتهديد به دليل الوجوب

يعني

٤١

يعني تهديد مخالف الامر بالعذاب دليل على كونه للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب فان
قيل منع لقوله هدد الخ تقريره ان الاية انما دلت على ان مخالف للامر مامور بالحذر ولا دلالة في
ذلك على وجوب الحذر الا بتقدير كون فليحذر للوجوب وهو عين المتنازع فيه واذا لم يثبت وجوب
الحذر لم يجب فلم يتحقق التهديد قلنا اثبات للمقدمة الممنوعة بان هذا الامر اعني فليحذر
للايجاب بدليل تعلقه باصابة الفتنة او العذاب وورود في معرض الوعيد فدل على
التهديد فان قيل كون الامر المطلق للايجاب يتوقف على كون هذا الامر المطلق للايجاب يتوقف على كونه
الامر المطلق للايجاب قلنا كون الامر المطلق للايجاب بطريق الحقيقة يتوقف
على كون هذا الامر مستعملا في الايجاب ولا عكس لجواز ان يكون ايجاب هذا الامر مستفادا
من القرينة وهذا القدر كاف فيها ومع التنزل اي مع التنزل عن دلالته على وجوب الحذر
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر حال مخالفة الامر وبهذا القدر يتم مطلوبنا اعني كون الامر
المطلق للوجوب سفها وعبثا ولذلك يلام من يحذر عن سقوط الجدار الغير المايل وعن اقران
الاسد في موضع لا اسد فيه وكانها تاييد لما ذكره من ان المراد من مخالفة الامر تركه والاعراض عنه
قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم لما ذكره الشيخ الرضي ان اسم الجنس اذا
استعمل ولم تقم قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو في الظاهر لاستغراق الجنس اخذا من استقراء
كلامهم في هذا المقام نظرا لان المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اليه اذ لا ان المراد منه مدلول
المصدر والامر في الاية محمول على المطلق عليه من الصيغ لئلا يرد عليه ان هذا خارج
عن محل النزاع اذ النزاع انما هو في صيغة افعل لا في مفهوم امر على ان الاطلاق كاف

في المعنى وهو ان الامر مطلقا للوجوب خاصة لم يحسن الذم اذ كان للنبي طلب ان يقول الى كل الامر بغير
الوجوب ايضا حمله عليه هذا او نزل مقتضاه فلا استحق الذم والوعيد وبهذا اندفع ما قيل
من انه لزم من هذا الدليل كون الامر للوجوب حقيقة ولا يدل على انه ليس حقيقة في غيره ولا حاجة
الى ان يقال الدفعة الاصل عدم الاشتراك ثم هم علموا انه فهم الامر الذم مستفاد من سياق
الكلام اذ ليس المقصود منه الا بيان كونهم الاعتبار بعدم الركوع بين المقصد ذمهم على ترك الركوع
فلو لم يكن الركوع للوجوب لم يتوجه الذم لعدم وجود مقتضيه لا يقال انتم تثبتم الوجوب بالذم ثم الوجوب
نفسه فلا دور قال كل الادلة جاز ان يستحق آه اقول للمعترض ان يمنع جواز استحقاق
الذم بترك الركوع بين الذم والوعيد كلاهما لسبب التكذيب وعدم اعتقاد حقيقة الامر وهذا
~~لا يقتضي كون الامر للوجوب لان التكذيب الندب وعدم اعتقاد حقيقة الامر وهذا لا يقتضي كون الامر~~
~~للوجوب~~ ايضا يوجب الذم نعم لو ثبت ان الركوع للوجوب تم ما ذكره والا فوله وهو ان الكفار عندنا
معاقبون على الفروع نعم ان اراد بها الفروع الواجبة فمسلم ولكن لا ينفعه لانه لم يثبت
وجوب المتنازع فيه بعد وان اراد بها الفروع مطلقا فممنوع فالاولى ان يكتفي بالجواب عن هذا
الاعتراض بما يكثر عن الاعتراض الثاني من الاعتراض الثاني فانه يدفع كليهما كما ستعرفه
وعن الثاني بانه لم يرتب الذم على مجرد مخالفة الامر اي يثبت الذم على مجرد مخالفة مدلول هذه الصيغة
اعتبارا لكونه امرا من حيث هو غير ملاحظة خصوص المادة والامور الخارجية فدل ذلك على ان الاثبات
في الذم بمجرد مخالفته لا بالقرينة ولا بالتكذيب ولا لخصوص هذا الفرد فقد ثبت بهذا
ان مطلق الامر للوجوب فانه لا يصح الذم على مجرد مخالفته ولكن ثبت انه ليس لغير الوجوب

عطف على الشرح لا يكون الا لابعد الوجوب
وهو هو اذ لا تم الفعل الا انه مع
انتفاء العلم بالوجوب بالذم
لا الوجوب نفسه والذم
يتوقف عليه

قوله

ايضا

ايضا والامر يترتب الذم وكان للنبي طلب القول لما كان لغيره ايضا حمله عليه او تركه كالامر
رد الاتيان بالمأمور به آه وكانه عليه السلام قال ان شئتم فعلتموه وان شئتم تركتموه وهو معنى
الندب ضرورة ان الواجب غير مفوض الى اختيارنا وهو معنى الوجوب ضرورة ان
الندب يجوز تركه مع الاستطاعة ايضا فهذا اقرب الى الحقيقة دليل للمثبتين لا عليهم على انه لو تم
دليلهم لدل على مذهب عام اعني كون الصيغة للندب لان المباح ايضا بمشيئتنا ونحن نظر
لانا لا نم ان صيغة افعل عندهم لطلب الفعل مع المنع من الترك بل لطلب الفعل على جهة الاستعلاء
مع المنع منه وهذا المعنى المشترك السمع لم يتحقق في السؤال ولو سلم فلا نم ان اصل استعمال الصيغة فيه
بل انما استعملها في الطلب المقارن بالتضرع والخضوع فقط كيف ولو كانت موضوعة لما ذكرت
وقد استعملها السائل فيه على زعمك كان استعمالها على سبيل الحقيقة وقد صرح ائمة المعاني
بان استعمالها في السؤال والدعاء على سبيل المجاز ومما يؤيده ان الاصوليين صرحوا بان صيغة
افعل تستعمل في خمسة عشر معنى وعدوا منها ذلك الوجوب والسؤال فجعل السؤال قسيما
للوجوب يشعر بانها ليست في السؤال للوجوب للقدر المشترك بين الوجوب والندب
وهو مطلق الطلب والمجاز ان كل من له الاصل لان المجاز يحتاج الى الوضع الاول والى العلاقة
بين المعنيين والنقل كذلك والحقيقة فانها محتاجة الى الوضع فقط فالمجاز مرجوح بالنظر الى
الحقيقة لاحتياجه الى المقدمات اكثر والا لزم الاشتراك المنافي للاصل الاحتياجه الى
تعدد الوضع والى قرينتين قرينة هذا وقرينة ذلك والى الاختلال بالتفاهم
وقتا ما والى الاستبعاد وهو ارادة النقيض المستلزم اذا كان مشتركا بين النقيضين فانه اذا

اطلق على احدهما وفهم الآخر يحتاج الى قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد عن المراد   المرجوح لتبادر
الى المجاز لان المجاز اغلب واكثر في العرف واللغة بالاستقراء حتى بالغ ابن جني وابن معونة
وقال اكثر اللغات مجازات والكثرة دليل الرجحان   على ان المجاز لازم متقدر بوضعه
للقدر المشترك قال ره في حاشيته هذا الحكم اعني كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في خصوص
الجزئي مجازا واضح عند من لا يقول ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج بعين وجود افراده واما على هذا القول
وهو الاظهر فوجه المجازية ان ارادة الخصوصية تتضمن نفي [illegible] حينئذ اللفظ في ذلك الاستعمال
للدلالة على الفرد المخصوص من افراد الماهية وتوهم ان هذا النفي معنى زايد على ما وضع له اللفظ او
اريد معه فيصير مجازا اشتهار انه نعلم ان هذه العلاوة انما ترد على المستدل لو جعل المعدة
في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الآخر لو جعلها انحصار طريق استعماله في ذلك الا التجوز في
التجوز فلا ظهور ان اللفظ عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد من افراده بطريق
الحقيقة والمجاز وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد
الخصوص من القرينة ومن قوله او لاحدهما فقط لزم المجاز في الآخر دائما [illegible] ان ليس
الغرض من اثبات كونه موضوعا للقدر المشترك الفرار من المجازية حتى يرد عليه انها
لازمة بل اكثر   على هذا التقدير بل الغرض الفرار من انحصار طريق الاستعمال فيها
دربما توهم [illegible] وبهما قال في حاشيته التوهم الذي حكيناه سمعناه عن بعض من عاصرناه
من مشايخنا   لان استعماله في القدر المشترك ان وقع ففي غاية الندرة قال في حاشيته
هذا اشارة الى بعد وقوعه من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه فاما ان لا يريد المنع منه

بلغ

معاصرنا نسخة

او يريده والاول هو الندب والثاني هو الوجوب واما تصور ارادة الطلب المجرد عن الغفلة
عن الترك وحيث ان العمدة في مباحث الامر هي اوامر الشارع ففرض الاستعمال في القدر
المشترك غير معقول فتامل   على انه مشترك لغة اي مشترك بين الوجوب والندب
اشتراكا لفظيا   والقران والسنة وتم الاستعمال الحقيقة هذا الحكم اعني كون الامر في القران
والسنة للوجوب والندب على سبيل الحقيقة لا ينافي ما سيصرح به من ان الامر عند الشارع
حقيقة في الوجوب فقط لان كون الندب معنى مجازيا بهذا الاعتبار لا ينافي كونه معنى حقيقيا
باعتبار وضع اللغة فالمراد بالحقيقة الحقيقة اللغوية   لحمل الصحابة ان اراد كل الصحابة
فهو ممنوع وان اراد بعضهم فلا يجديه نفعا لان غاية ما في الباب ان يكون ذلك اجماعا سكوتيا
وهو ليس بحجة اصلا لا قطعا ولا ظنا على ان حملهم الامر على الوجوب يجوز ان يكون مستفادا
من القرائن او منوطا باجتهادهم فلا يصير حجة على غيرهم   وهذا يدل على قيام
الحجة عليه فيه نظر لان العادة قد جرت في باب المناظرة بذكر حججهم ومستندهم
فلو كان لهم على ذلك حجة لنقلوها ولو نقلوها لوصل الينا   وقد بينا في مواضع من
كتابنا ان الاجماع حجة هذا احتج لمن اراد به الاجماع الحقيقي ولكن تحققه فيما نحن
فيه ممنوع ثم ان اراد به الاجماع السكوتي لانه ليس بحجة اصلا عند المحققين   لوجود
الامارة المرجحة لها عدم تبادر الغير وقد عرفت ان الوجوب متبادر الى الفهم   وكونه
خير امر الاشتراك وجه آخر ترجيح مجازيته في الندب مع قطع النظر عن وجود
الامارة المجازية لان الامر حقيقة في الوجوب بالاتفاق فلابد من ان يكون مجازا في الندب

والالازم الاشتراك والمجاز وهو منه توجب ترجيحه او بما يشبه هذا وفي علامة الحقيقة والمجاز

مثل عراء اللفظ عن القرينة عند استعماله وعدم عرائه فان الاول من علامة الحقيقة والثاني من علامة

المجاز فلا الابرى ان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لا يدل على كونه حقيقة فيهما وذلك للتفاوت

المذكور ولا يذهب عليك انه اقول لعل المراد ان الصحابة حملوا كل امر مطلق مجرد عن

قرائن الوجوب والندب على الوجوب توضيحه ان الاوامر القرآنية والنبوية منها محمول على

الوجوب بالاتفاق ومنها محمول على الندب بالاتفاق ومنها محتمل للامرين ظاهر او السيد جعل

الثالث مورد البحث المذكور فكانه قال الصحابة حملوا كل امر مطلق محتمل للامرين ظاهرا على الوجوب

ولو لم يكن مطلق الامر للوجوب لما صح ذلك ويؤيده قوله وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل

مختلفة ولم يرد ان الاوامر القرآنية والنبوية كلها محمولة عندهم على الوجوب حتى يكون منافيا

لما سبق منه ولو اراد ذلك لورد عليه دعوى المنافات المذكورة الا ان هذا الا يصح

بنفسه لان كثيرا من اوامر الكتاب والسنة محمولة على الندب اتفاقا وكان قوله فتامل

اشارة الى ما ذكرنا لشئ من المعاني التي ذهب اليها ارباب المذاهب السبعة وهو

لان الاحاد والعقيدة العلم وهو خطر في هذه المسئلة لانها علمية لا يكفي الظن فيها

وفيه نظر لانا لا نسلم ان الظن لا يكفي فيها لظهور ان المسئلة لغوية يتعلق فيها البحث بمدلولات

الالفاظ ويكفي في اثبات مدلولاتها الظن والظهور وان تعذر العمل باكثر الظواهر

او التواتر قيل لهم الجزم بانه لو ثبت لثبت بدليل الحس لكن يجوز كونه متواترا الان

التواتر لا يسمى دليلا او الدليل ما يستعمل فيما يكون نظريا واجيب بان المراد بالدليل

ما يصير سببا للعلم مطلقا وان كان ضروريا فيشمل التواتر ممن بحث وبجتهد في الطلب

انما قيّدنا بهذا القيد لئلا يقال لا يجب في التواتر الاستواء بالنسبة الى الكل لجواز ان يحصل

التواتر لقوم دون اخرين لانه عند التقييد لا بد للكل من الاطلاع عليه لبذلهم جهدهم في

طلبه فيصح حينئذ قوله فكان الواجب ان لا يختلف فيه ولا يتوجه البحث المنع المذكور

ويمكن ايضا نفي احتمال التواتر بانه متفق عليه بين الخصمين وقد يجاب عن هذا الاشكال بان

ما ذكرتم لازم لكم عليكم في القول بالوقف ايضا فان قلتم الوقف لا يقتضيه والنقل القطعي غير

متحقق فيتعين ما ذكرتم للاتفاق والظني لا يفيد وهذا الجواب ليس بشئ لان الوقف سكوت

عن الحكم لا حاكم بشئ حتى يفتقر الى دليل سلمنا الافتقار لكن لا نسلم ان العقل لا يقتضيه فان

التوقف عند عدم الدليل من مقتضيات العقل والجواب منع الحصر اه اي منع الحصر

بثبوتها بالعقل والنقل فان لهذا قسما آخر غيرهما وهو ثبوتها بالادلة التي قدمناها من العرف والاثبات

الدالة من جهة الاستعمال على كون الاوامر المطلقة للوجوب ولا افتقار في ان مرجع ذلك الى

النقل الا انه لما لم يكن من مقتضى صريحه توجه منع الحصر قبل الادلة المذكورة مفيدة للظن فيتوجه

ما يتوجه في صورة نقل الاحاد ويبنى الجواب على منع كون الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ

فالعدول عن اختيار هذا الشق الى اختيار الثالث وايراد ذلك المنع بعينه لا يخلو عن

زيادة مؤنة اقول غرضه من اختيار الثالث المؤنة الزائدة ان مبنى الجواب على امر مطابق

للواقع فان اختيار الاحاد ومنع عدم كفاية الظن في مدلولات الالفاظ وان كان كافيا

في دفع الدليل لكنه ما كان مطابقا للواقع اذ لم ينقل خبر يدل صريحا على ان الامر موضوع للوجوب

مثلا انه او الذي يظهر من كلام بعض الافاضل ان ذلك القسم الآخر مركب من نقلي وعقلي مثلا اذا علمنا
ان الشارع ذم مجرد ترك الامر وحكمنا بان اللوم على مجرد تركه لا يحسن الا على تقدير وجوبه حصل
لنا العلم بان الامر للوجوب والدليل عليه مركب من مقدمتين احديهما نقلية والاخرى عقلية
ويرد عليه ان هذا النقلي اما آحاد او متواتر فيعود السؤال المذكور وقد يجاب بانه متواتر
ولكن لا يستلزم عدم المخالفة لجواز ان يكون ذلك العقلي نظريا   ومرجعها اي مرجع تلك
الادلة الى تتبع موارد استعمال صيغة افعل والامارات الدالة على ان المقصود بها بغير
الوجوب عند اطلاق هذه الصيغة والحاصل ان تتبع موارد استعمالها يدل على ان المقصود بها
هو الوجوب قيل وفي قوله والامارات اشارة الى ان ما يثبت به الوضع لا يلزم ان يكون مفيدا للعلم بل
قد يكتفى بالظن واورد عليه بانه لا اشارة فيه الى ذلك اذ الامارات قد تحصل من
اجتماعها العلم وان كان كل واحدة منها لا تفيد الا الظن وهذا كالعدد في المتواتر   محجوج اي على
بالاشتراك اي حجة من قال بان صيغة افعل مشتركة لفظية بين الوجوب والندب والاباحة
استعمالها فيها والظاهر الحقيقة ولا يعدل عنها الا بدليل ولا دليل فلا عدول وهو ابطال الدليل
على الوجوب ما ذكرناه من انه هو المتبادر عند اطلاق الامر والتبادر من علامة
الحقيقة وبعد استعمالها في الندب والاباحة لا يقتضي كونه حقيقة فيهما بل يكون مجازا [illegible]
امارات وهو تبادر الغير وكونه ضربا من الاشتراك   مشترك بين الامور الاربعة
اي مشتركة لفظية بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد اذ لا يتصور الاشتراك
المعنوي هنا لانتفاء القدر المشترك بينها   في حجج من قال بالاشتراك اي

بالاشتراك

بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب وهو اصح الستة   فائدة يستفاد [illegible] اعلم ان الحقيقة
يجوز ان يقل استعمالها ويتغير حالها ويصير كالمجاز وذلك يجوز ان يكثر استعمال المجاز في العرف فيلحق
بالحقائق ويسمى ذلك [illegible] اجراء الالفاظ على قواعد [illegible] ليس بواجب وانما هو بحسب الاغلب واذا
صح هذا فنقول ذاع المجاز فرط كثرة الاستعمال عند صار الحقيقة معه مهجورة صار المجاز حقيقة عرفية
فيحمل اللفظ عليها عند الاطلاق وان لم يبلغ هذا الحد فان كان قبل استعماله في الحقيقة حمل عليها عند
الاطلاق بلا نزاع وان ساواها او غلبها فالامر مشكل عند الاطلاق لان الوضع الحقيقي يرجح الحقيقة والشهرة
ترجح المجاز والحق التوقف في مثله الا مع قرينة والكتاب والسنة [illegible] من اهل الذكر
عليهم السلام   صيغة الامر مجردا اي عارية عن قرائن الوحدة والتكرار   وانما تدل على طلب
الماهية اي الماهية المطلقة المعراة عن الوحدة والتعدد من حيث هي [illegible]
الصيغة   افعل [illegible] بشرط الامكان كما قاله الآمدي   فلم يرد والا ظاهر [illegible]
لا ظاهر اي فلم يرد الامر موضوعة للمرة او للتكرار او للقدر المشترك [illegible]
خاصة بالعلامة فذهب الى النظر وهو ظاهر كلامه في النهاية وهو القول بالاشتراك
اللفظي بينهما ولهذا يحسن الاستفهام بانك اردت هذا او ذاك وهو يدل على الاشتراك
اذ لو كانت لاحدهما او للامر بعينها لتبادر فلم يحتج الى الاستفهام ولاستعمالها فيهما والظاهر من الاستعمال
هو الحقيقة والجواب عن الاول ان الاستفهام يحسن عن افراد المتواطئ فانه اذا قيل اعتق
رقبة حسن ان يقال امؤمنة ام كافرة وعن الثاني ان الاستعمال عام فلا يدل على
احدهما والاصل الحقيقة معارضة باصالة عدم الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول منهم من فسر

مذهب الوقف بحيث يحتمل ارادة مذهب الاشتراك حيث قال يحتمل ان يكون المراد انهم لم يدروا انه
موضوع لهذا او لذلك وان يكون المراد عدم العلم بمراد المتكلم اي هو مشترك لفظي بينهما لا
ندري ايهما هو مراد المتكلم منها انتهى وقال قطب المحققين منهم من توقف لا لدعوى الاشتراك
او للعدم العلم بالواقع وعلى التقديرين فالصيغة المجردة لا تقتضي شيئا منهما على التعيين وهو المراد
من الوقف انتهى اقول انه التبس به لان دليلهم الآتي لا يناسب الاشتراك اصلا فتأمل

لنا ان المتبادر من الامر طلب الخ اي المتبادر من صيغة افعل ونحوها طلب ايجاد حقيقة
الفعل اعني المصدر الذي هو جزء مادي لهذه الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته
ضرورة ان الحقيقة مجردة حاصلة في الماهيات المشتركة واعترض بان خروجهما لا يستلزم عدم دلالة
الصيغة عليهما لجواز ان يكون احدهما او كلاهما لازما لماهية الطلب واجيب بانهما غير لازمين اما
لماهية التكرار فلان المأمور يخرج عن العهدة بالمرة فلا يكون لازما للماهية ولا للوجود واما المرة
فلانها وان كانت لازمة للوجود لما اذ هي من ضروريات الوجود الا انها ليست
لازمة للماهية لتعقلها بدونها ولانها متحققة في التكرار من تحقق المرة وبالجملة عدم لزوم فرد
للماهية المشتركة ظاهر والتحقيق انه لا حاجة لنا الى بيان عدم اللزوم وعدم الدلالة لان
المفروض ان الصيغة لا تدل عليهما بالوضع فان دلت عليهما بالالتزام لم يضر لان تلك دلالة
عقلية والبحث ليس فيها وكونها كالشاة والضعف والآلة وامثالها
كذلك غير مستلزم للعدد لان نسبة العدد الى الفعل كنسبة الزمان والمكان
والآلة اليه ... فكما لا يدل الفعل على هذا بالاتفاق كذلك لا يدل على ذلك

قوله

قوله ٣

قوله

لصدق الحقيقة التي هي المطلوب بالامر بها اشارة الى دفع ما يرد هنا من ان حصول الامتثال بالمرة
يدل على كون الصيغة لها وهو خلاف مذهبكم فاجاب بان حصول الامتثال بالمرة ليس لكون
الصيغة دالة عليها بخصوصها بل بواسطة صدق الحقيقة المطلوبة عليها واورد عليه بان هذا
بعينه استدلال القائلين بالمرة مع جوابه وجيء مركبا فلا وجه لذكره هنا واجيب
بان ذكره هنا لدفع السؤال وفيما بعد لدفع الاستدلال فلا يكون تكرارا بلا فائدة
وبعبارة اخرى اشارة الى ان في هذا التقرير اعادة مفاد الدليل المذكور بعبارة اخرى اذ حاصلها
ان الامر لمجرد طلب ماهية الفعل والوحدة والتكرار خارجان عنها الا انه قاسهما لتفاوت
على المكان والزمان في عدم الدلالة وبين هنا انهما من صفات الفعل والموصوف لا دلالة له على
شيء من صفاته والاولى اقرب الى الضبط لا دلالة عليه فالفرق بين التقريرين من وجهين احدهما
ذكرناه والثاني ان التقرير الاول يدل على ان الصيغة لا دلالة لها عليهما وضعا ولا التزاما فلا و
الثاني يدل على انه لا دلالة لها عليهما اصلا وتنبيه الى ان حمل هذا الدليل على ...
على المنطق كالعلم ... ليس بكثير فائدة ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من
الامر الا طلب ايجاد الفعل اي المعنى المصدري ويرد عليه اولا ان الوحدة والتكرار ان
كانا وصفين للمعنى المصدري لكن يجوز ان تكون الصيغة بهيئتها موضوعة للصفة والموصوف معا
والى هذا اشار بقوله وما يقال ثانيا ان الاصوليين اختلفوا في ان المأمور به مطلق هل هو الكل
نفس الماهية المطلقة او جزئي من جزئياتها فذهب كثير منهم الى الثاني ولا شك ان الجزئي هي
الماهية المقيدة بقيد الوحدة وثالثا ان ابن الحاجب صرح في شرح المفصل بان ...

التقرير الثاني له

الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة واطلاقه على الواحد بالحقيقة بخلاف علم الجنس فانه
موضوع لنفس الماهية واطلاقه على الواحد بالمجاز ومع هذه الاقوال والاختلافات كيف يصح منك
دعوى التبادر تارة وعدم الخفاء اخرى على ان كتاب عين الادلة ان يفيد تارة بالوحدة
واخرى بالتكرار من غير تناقض ولا تكرار فدل ذلك على انهما ليس باخلاف في الموضوع له
وقد يقال احدهما التاكيد والاخرى لصرفه عن الظاهر الى خلافه ويجاب بان كل واحد منهما خلاف
الاصل اذ التاكيد خلاف التاسيس وحمل اللفظ على ظاهره اولى من حمله على خلاف الظاهر وعن
الثاني بان من قال المطلق هو نكرة مراده ان المطلق هو الطبيعة من حيث هي ولكنها لم يكن موجودة
الا في ضمن فرد ما كان الفرد هو المطلق بمقتضى العقل لا به لا انه اللفظ وعن الثالث بان صاحب
المفتاح صرح في بحث التعريف باللام ان الخلاف في المصادر المنونة واما المصادر الغير المنونة
المستفادة من المشتقات وهي الطبيعة من حيث هي بلا خلاف ولا يدل على صفة الضرب لان
دلالة اللفظ على المعاني الثانوية انما هي لو لا انه المعاني الاولية عليها وقد عرفت حكم المفرد
الا ولى ان المعنى الاولى لا يدل على [illegible] اللفظ لا يدل عليه   وما يقال ان ماده حاصله
ان الفعل بحسب المادة يعني المصدر لا يدل على الوحدة مثل ما ذكرت ولم لا يكون ان يدل
عليه بحسب الهيئة بان يكون هو بتلك الهيئة موضوعا للموصوف والصفة جميعا والنزاع
انما وقع في هذا الافراد الاول   فيلزم التكرار في الامر به فيقبل لزوم ذلك تم لجواز
ارتفاع الضدين فلا يلزم من ارتفاع احدهما دائما اثبات الاخر دائما واجيب عنه اولا
بانا نفرض الكلام في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فانه اذا انتفى احدهما ثبت الاخر   قوله م

فظ

وثانيا بان المراد بالضد الضد العام اعني كون التارك ومن المعلوم ان دوام الكف عن ترك الفعل
انما يكون بدوام الفعل   اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر كالاجماع والسنة والتقييد
بعلة او شرط الى غير ذلك لا بمجرد الامر وكلامنا فيه ومما يؤيد ذلك ان الصوم
كل عام مرة والصلوة في كل يوم خمس مرات فالتكرار يختلف ولو كان بمعنى الامر لغة لما كان
كذلك   وهو باطل لان اللغة انما تثبت بالنقل على ان النهي عند كثير من المحققين منهم
المرتضى كالامر في عدم التكرار فلهم ان يمنعوا الاصل في قياسكم قيل ولو سلم ثبوت اللغة با
لقياس فانما هو بالقياس الصحيح وهذا القياس غير صحيح لانه قياس باحد المتنافيين على
الاخر لما بينهما من المباينة المنافية للقياس اولى انه ليس شيء لان العلة وهي الطلب جازم موجود
فيهما وعنده الاشتراك في العلة يجب الاشتراك في المعلول مع ان المطلوب في النهي   يقتضي م
هو طلب كف عما قيل   فان النهي لا يقتضيها بحقيقة تحريره ان النهي يقتضي منع المكلف
من ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع عن ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ
مع ادخال فرد ما يكون قد ادخل تلك الماهية في [illegible] ذلك العدد عليها وهو ينافي مقتضى
النهي بخلاف الامر فان المطلوب منه ادخال الماهية في الوجود وهو يتحقق من الاتيان بفرد
ما لتحقق الماهية المطلوبة فيه   وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به اذ لو كان
للتكرار لعم جميع الاوقات الممكنة لانه ليس في اللفظ ما يشعر بتخصيصه بوقت دون
اخر فلو حمل على بعض الاوقات لزم الترجيح بلا مرجح واذا عم جميع الاوقات منع من فعل غيره
فيها لكن ما قاله اجتماع الضدين ويستلزم ذلك فسادا من معيشة ومعاده ولذلك قيل

التكرار في الامر يستلزم التكليف بما لا يطاق فانه مع علمه انه يوجب ذلك ان ينسخ الامر لكل
تكليف بعده اذ هذا التكليف يستلزم رفع حكمه في بعض الاوقات وهو النسخ   اذ
الترك يجتمع ويجامع كل فعل كترك الزنا والشرب والشتم والضرب فانها تجتمع وتجامع
فعل الصلاة مثلا   وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده آه يعني ان
اراد بالضد في قوله الامر بالشيء نهي عن ضده الضد الخاص اعني الاشياء الوجودية المنافية
للفعل المامور به او الضد العام يعني احد هذه الاشياء لا بعينه فذلك مم وعلى ان
الامر بالشيء غير مستلزم لها وان اراد به الضد العام بمعنى الترك فهو مسلم بناء على ان
جزء مدلول الامر والامر دال على المنع منه وهو معنى النهي لكن يمنع على هذا التقدير
وعلى التقديرين الاولين بعد التسليم كلية الكبرى فالمراد بقول المجيب عن ضده الضد العام
الخاص والضد العام بالمعنى الاول فانه في حكم الضد الخاص وفي حيز المنع البتة وقوله او تخصيصه
بالجر عطف على التسليم وقوله وان اراد به الترك منه اي من الضد العام احترازا عن
الضد العام بمعنى آخر لانك قد عرفت انه مندرج تحت قوله عن ضده فقد ظهر ان الجواب
عن الضد الخاص والعام المقارب له اولا بمنع الصغرى وثانيا عنهما وعن العام بمعنى
الترك بمنع كلية الكبرى   فان كان دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت
فيفهم الدوام من النهي الضمني يتوقف على فهمه من الامر فلو انعكس لزم الدور
لبعض المنع من السكون اي اذ لو جاز السكون في تحقق التحرك لزم التناقض   المنع
من السكون فيها ضرورة ان حقيقة الحركة في زمان تركها في ذلك الزمان لا مطلقا

ولو كان

ولو كان للتكرار لما عد الا ولى ولو كان للمهية او التكرار لما عد اذ المقصود نفي المذهبين
كليهما   والجواب انه اي عد ممتثلا آه انه حينئذ ممنوع ان هذا الجواب لا يبتني على
راي القائلين بالتكرار مع ان دلالة الدليل على نفي التكرار اظهر من دلالته على نفي المهية
ويمكن ان يجيبوا بها يورد بانه عد ممتثلا لان القرينة قد تدل على عدم التكرار وان فلا نم ان الامتثال مثالا
لا لان الامر طلب في المرة بخصوصها قال قلت لو كان كذلك لما نسب الامتثال الى
فعل المامور به مرة لكن العرف يشهد بذلك قلنا انما نسب الامتثال اليها لانها من ضروريات
الوجود لا لخصوصها من حيث هو او لدلالة القرينة على اعتبار خصوصها   او لو كان
كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها قيل فيه نظر لان الفعل في المرة الثانية كما هو فرد
للطبيعة من حيث هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فالتفرقة بانه اذا
كان الطلب للطبيعة كان ممتثلا بالمرة الثانية واذا كان للمرة لم يكن كذلك محل بحث وجوابه
بان مراده بالمرة الوحدة لزوم الاقتصار عليها مع عدم زيادة [illegible] عليه المتعارف
تفصيل المذاهب فحينئذ هذا الفعل في المرة الثانية ليس من افراد المرة بهذا المعنى فلو
اتى به ثانية لم يعد ممتثلا كمن كان عليه ركعتان فاتى بثلث ركعات فانه غير ممتثل
قطعا   بمثل ما مر في الاصل المتقدم   وانه لو ثبت اي كونه للمهية او للمرة او
للتكرار   يمنع الخلاف اي من يبحث ويجتهد كالآمدي   وذلك كاف اي المبني والنادر
الذي يفيد الظن كاف في اثبات ما يماثله مما القصد فيه تعيين مدلول لفظ وقد عرفت
وجه العدول عن اختيار الآحاد الى هذا الكفاية   وجماعة منهم صاحب المفتاح ووافقهم

في ذلك كل من قال بالتكرار يحصل ما هو المطلوب وهو استغراق الاوقات فيتوقف كما هو
شان الالفاظ المشتركة عند الاطلاق منهم المحقق ومنهم ايضا مشاهير المحافل
كالحاجبي والشافعي والغزالي وصاحب المنهاج لنا ان نظر ما تقدم يتوجه الى هذا جميع ما قلناه
فيما تقدم فلا نعيده مدلول الطلب حقيقة الفعل اي فقط من غير دلالة على الفور والتراخي
الامر م لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة
وبهذا يندفع ايضا ما احتج به صاحب المفتاح على الفور بحسب قال لتبادر الفهم عند الامر بشيء
الامر م بعد الامر بخلافه الى تغيير الاول دون الجمع بين الامرين وارادة التراخي فان المولى اذا
قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع حتى المسا يتبادر الفهم الى انه غير الامر بالقيام
الى الامر بالاضطجاع لا انه اراد الجمع بين القيام والاضطجاع مع تراخي احدهما
طلب السقي انما يكون عند الحاجة الى الماء عادة حتى لو علم عدم الحاجة لم يفهم التعجيل ولا يحسن
عده في العرف عاصيا لا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول العادة حاكمة بوجودها والا فالعصيان
ممنوع اذ امرتك المراد بالامر [illegible] في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
كما مر فالظاهر ان البحث في الصيغة لا في لفظ الامر ولو لم يكن للفور لم يتوجه عليه
الذم الملازمة ممنوعة لان قصد المخاطب بالترك في الموسع الصريح يوجب الذم سيما اذا
كان ذلك القصد مقرونا بالتجبر والاستكبار كما في هذا المقام بدليل ابى واستكبر وانا خير
منه وعلى هذا كيف يتمشى منه ان يقول سوف اسجد وقد ذكرنا فيما تقدم ما يقوي هذا
المنع فتذكر مقيد بوقت معين فليس مما نحن فيه النزاع انما هو فيه والدليل

على التقييد اه لانه رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب وهي مقتضية للسجود عقيبها من غير
مهلة ولانه رتب الامر على الشرط والشرط قد يكون سببا وعلة للجزاء ولا انفكاك اللازم فلانه
اه قيل هذا ايضا عائد الى التكليف المحال لان التاخير الى وقت معين لا يعلمه اصلا الايقاع
فيه وعدم التاخير عنه ممتنع ولا نزاع في امكانه اي امكان التصريح بجوازه بان يقول
افعل ولقيت عنك الفور مع ان الدليل على عدم شرع التاخير جار فيه بعينه وهذا
نقض اجمالي لو كان التاخير متعينا اي لو كان تاخير الفعل الى احراز منه الامكان
متعينا ولم يجز الاتيان به على الفور وهذا الجواب نقض تفصيلي لانه يمنع الملازمة وهو فعل
المامور به فان الامر لا يتم انه فعل المامور به فان دلالة الاية على وجوب المسارعة
الى سبب المغفرة انما هي من جهة الاقتضاء دون المنطوق والاقتضاء لا عموم له فلا دلالة
لها على المسارعة الى كل سبب للمغفرة ويختص بما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال كالتوبة و
نحوها ولا يعم كل فعل مامور به اقول ومما يدل على عدم عمومه ايضا الفعل المندوب من اسباب
قوله المغفرة ولا يجب المسارعة اليه اتفاقا اذ لا يتحقق المسارعة والاستباق الا بالفعل بالفور
الحصر م قال المسارعة والاستباق عبارة عن الفور اذ الفور هو الاتيان بالمامور به عقيب
الامر من غير مهلة وهما يتحققان في الموسع بالاتيان بكل فرد بالنسبة الى فرد بعده اللهم الا
ان يقال ثبت وجوبهما ولم يقل احد بوجوبهما في غير الفور اتفاقا فثبت وجودهما في
ضمنه وهو المطلوب قال قطب المحققين هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب
الفور شرعا والكلام انما هو في دلالة الصيغة عليه لغة فلا يتم التقريب واجاب عنه صاحب

صاحب التنقيح بانه اذا ثبت ذلك شرعا ثبت لغة لان الاصل عدم النقل   لانها اي نعم لو ثبت
في الموضع آه قيل عدم تصورهما في المضي ثم قال العلامة والاستباق الاتيان بالفعل من غير
توانٍ ولا منافاة بينهما وبين المضي فلا يتم ما ذكره لصرف الامر الى الوجوب والجواب انه لا
يقال لغة وعرفا لمن قيل له قم عند كذا فقام انه سارع اذا استبق والتواني لا يكون الا عند امكانه
وهو في المضي غير ممكن   والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة لان
مفاد الصيغة وهو الوجوب يقتضي عدم جواز تاخير المامور به ومقتضى المادة اعني المسارعة
والاستباق جواز تاخيره فبينهما منافاة وذلك غير جائز   فتامل فيه فان في هذا شبهة ووجه انه لا
الحمل سارعوا على الندب مجازا ويمكن ان يكون بمعنى بادروا ودليل الفورية فتعارض المجازان
ان ولعل الاول ارجح لاصالة عدم الفورية اشتهر اقول لو لم يكن هو الغالب ووجهه ان مفاد
صيغة الامر في الآيتين على تقدير حملها على الوجوب هو الظن بفورية المامور به دون القطع
لان هذا الدليل ظني والظن بها لا ينقض عدم جواز تاخيره ضرورة ان النقيض المظنون محتمل و
ان كان مرجوحا وهذا القدر كاف لصحة استعمال المسارعة والاستباق لانهما يقتضيان
جواز التاخير مطلقا ولا منافاة بين مفاد الصيغة ومقتضاهما فليتامل   اما
لقصد المتكلم الى الخبر لا يرد عليه ان كل مخبر وكل منشئ غير قاصد الا الى حسن الكلام لعدم
جريانه في كون قام زيد وسيقوم وهل قام مما يقصد فيه الى الاسناد والاستقبال الا ان الكلام
في المجرد عن القرائن وتلك الامثلة مقترنة بها كالصيغة والسين ونحوهما لم يرد عليه ايضا
اولا ان القول الى الغائب زيد قائم غير قاصد الا ابانة مبني على ان اسم الفاعل لا يطلق حقيقة عند
لم يلتبس

لم يلتبس بالفعل وهو وهم وثانيا ان دلالة الاسمية على الحال ممنوعة قال الشيخ عبد القاهر
المعقود في الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض
لا يتم الا باشعار زمن ان ذلك الثبوت شيئا فشيئا فينبغي ان يكون بالفعل وقال في موضع آخر موضوع الاسم
على ان يثبت به الشيء للشيء من غير اقتضاء انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فلا تعرض في زيد
منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا تدل على
الزمان اصلا ولو سلم فلا نم ان الدلالة بحسب الوضع فالمستفاد من القياس على تقدير صحة ان
الامر يدل على الحال او على ان الدلالة بحسب الوضع فلا فلا يتم التقريب ولو سلم فغاية ما في الباب
ان الاسمية دالة بحسب الوضع على ان مضمونها وقع في الحال والمستفاد من القياس ان مضمون
الامر اعني طلب الفعل وقع في الحال ولا يدل على ان ذلك الفعل المامور به لا بد من ان
يقع فيها فلا يتم المقصود   وكذلك الامر الحاق الامر بالاسمية لا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل
من ان زيد قائم خبر والامر انشاء وبينهما مباينة كلية فلا يصح قياس احدهما على الآخر لان
مدار صحة القياس على الاشتراك في العلة والعلة ههنا اعني كونه كلاما مجردا عن القرائن مشتركة
وقد مر مثله   قياس في اللغة اورد عليه بعض المشايخ المحققين ان الحاق الفرد بالاعم
الاغلب ليس قياسا اذ لا يعتبر فيه كون المقيس عليه اعم واغلب واجاب بان اثبات
اللغة انما يكون بالنقل او الاستقراء والحاق الفرد به ليس داخلا فيهما قال قلت يمكن ادخاله
في الاستقراء لانه استقريناه فما رايناه من الكلام وجدناه دالا على الحال فحصل لنا الظن بان
كل كلام كذلك والامر من جملته قلنا الامر من الكلام الذي رايناه وكونه دالا على الحال ممنوع

فيه فلا يتم الاستقراء ولبطلانه بخصوصه ظاهر اي لبطلان القياس في اللغة بخصوصه ظاهر وان قلنا
بجوازه في الاحكام وقد مرّ مثله لا يمكن توجيهه الى الحال لخلاف غير الامر فانه متوجه
الى الحال كوقوع الطلاق في قوله انت طالق فانه لا يتاخر عن التلفظ بهذه الصيغة قيل المراد
بالحال اي من في الدليل ليس هو الآن اي الزمان الذي لا ينقسم من اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوائل
المستقبل والفور وهو اوائل المستقبل داخل فيه وفي الجواب الى ان هذا المعنى محدود باول
الكلام واخره والواقع في هذا الظرف انما هو حصول الكلام اعني الطلب دون المطلوب والا لزم
تحصيل الحاصل المطلوب عنه متصل به بناء على الفور وهو مستقبل قطعا ولم يقع في شيء
من اجزاء الزمان الحاضر لا مطلقا اي اما مستقبل لا مطلقا سواء كان متعقبا للحال
وهو الفور او غير متعقب وهو التراخي وايضا انما عدّ هذا مع السابق دليلا واحدا مع
انه امكن جعلهما دليلين لانهما مبنيان على امر واحد وهو ان النهي يفيد الفور وهو
يفيد الفور اي النهي يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه على الفور وهو يتوقف على فعل الكل
على الفور فكان الامر مقتضيا له على الفور وجوابه يعلم من الجواب الى الجواب عن الاول
فبانه قياس في اللغة وبالفرق من وجهين والا على الثاني فيمنع ان الامر بالشيء نهي عن
ضده ومع التنزل فان النهي بحسب الامر فورا وغير فور احتج السيد على مذهبه وهو ان
الامر مشترك بين الفور والتراخي لفظا لا يحسن الاستفهام الا مع الاحتمال في اللفظ لان اللفظ
لو اختص باحدهما او بالقدر المشترك لتبادر ذلك الى الفهم فلم يحتج الى الاستفهام
والجواب ان الذي ذكره جواب عن دليله الاول توضيحه ان نقول استعمال اللفظ في شيئين

اما

اما يقتضي ان يكون حقيقة فيهما اذا ثبت نسبتهما اليهما الا مع التفاوت بالتبادر وعدمه
فلا وقد بينا ان المتبادر انما هو طلب الفعل انتهى وجوابه ان هذا الجواب لا يتمشى على الفور
ويمكن اخراجه عن هذا (خروج جوابه) ويكفي في حسن الاستفهام نقض التفصيل بمنع قوله والاستفهام لا
يحسن الا مع احتمال اللفظ هذا الجواب ايضا لا يتاتى عند القائلين بالفور ولكن يمكن استنباطه
ايضا فائدة اذا قلنا بان الامر للفور آه اعلم انا اذا قلنا بان الامر يجوز فيه التراخي
فلا نزاع في انه ان فات في اول اوقات الامكان وجب الاتيان به في غيره بمقتضى ذلك
الامر وان قلنا بانه للفور فاما ان يكون هناك دليل على وجوب الاتيان به في غيره
ان فات او دليل على عدم وجوبه فلا نزاع في كون وجوب الاتيان على الاول وعدمه على
الثاني الا ان ذلك الامر خارج عن محل النزاع وذلك ان لا يكون هناك دليل اصلا لا على
هذا ولا على ذاك وهذا محل النزاع فمنهم من قال بوجوب الاتيان به بمجرد ذلك الامر
ومنهم من قال بعدم وجوبه وثمرة الخلاف ان المراد احد رجحان رجع ثم فات المأمور به
فالاصل فيه القضاء على الاول حتى يصدر منه ما يدل على عدمه والاصل فيه عدم
القضاء على الثاني حتى يصدر منه ما يدل على وجوبه احتج الاول آه اقول دلالة
هذا الدليل بظاهره على نفي الفور اظهر من دلالته على وجوب الاتيان بالمأمور به بعد
فوات الفور وانما قلنا بظاهره لانه يمكن تقريره على وجه ينطبق على المطلوب وجهين
احدهما ان الامر ان كان للفور كان مقتضاه كون المأمور فاعلا على الاطلاق جزءا
منه والامر بالمركب امر بكل واحد من اجزائه فالمطلق من مقتضيات الامر ومن مقتضياته

لذلك الفصل في هذا الوقت و
هذا مقيد والمطلق اعني كون
المأمور فاعلا صح

ايضا الغيد ولفوات الثاني مع الفوت الاول وذلك يوجب استمرار الامر بالمطلق عند فوات
القيد كما كان الامر متعلقا به على وجهه ويمكن ان يجاب عنهم بان المامور به هو المقيد
من حيث هو مقيد والتعلق الامر بالجزء انما هو باعتبار تحققه في ضمن الكل وذلك لا يوجب
تعلقه به بالاستقلال وسر ذلك ان خصوص القيد يجوز ان يكون له مدخل في حصول ما يرجح
تعلق الامر وخرجه بحسب المصلحة فبفواته يفوت المرجح وبفوات المرجح يفوت الامر وثانيهما
ان ما ثبت الشيء بعينه هو انه مقتضى الامر انما هو طلب الفعل على الاطلاق والفور ليس
من مقتضاته حتى ينتفي الامر بانتفائه بل وجوب الفور انما ثبت من دليل آخر كوجوب المسارعة
والاستباق واذا فات فانما ليس من مقتضيات الامر لا يلزم منه فوات مقتضاه بل يجب
استمراره يجري مجرى قوله وذلك لان الامر لو كان للفور والفور عبارة عن الاتيان
بالفعل في الزمان المتصل بزمان تكلم الآمر فالمسئلة لغوية لان بناءها على ان افعل
هل هو موضوع لغة لهذا اولذاك فكان الواجب ان يبحث عنه لان كل ذي مذهب
اذا ابني مذهبه على امر غير ضروري وجب عليه بيانه ليثبت مذهبه والفريقان لم
يتعرضوا لبيانه نفيا واثباتا والتحقيق في ذلك اي في ان المكلف اذا لم ياتِ بالمامور به
في اول اوقات الامكان هل يجب عليه الاتيان في الثاني ام لا لا ريب بفوريته
من فوات وقته لان الوجوب اذا كان في وقت يفوت بفوات ذلك الوقت
وحاله ان المعتبر هو المقيد من حيث هو مقيد ولا ريب في استفادته عنهم انتفاء القيد
ولا يجوز لهم ان يقولوا ان الامر بالفعل وتخصيصه بوقت وبفوت الثاني لا يفوت الاول

الامر كان قوله افعل يجري مجرى ان يقول افعل في الزمان المتصل بزمان صح

لمان

لانا القول قد ذكرنا ما يدفع هذا القول على ان المامور به وان كان متعددا عقلا لكن التعدد به خارجا
ثم يجوز ان يكون بسيطا يعبر عنه بذلك المركب بل يخرج منه كما قال الحكماء ان النوع الاضافي
وان كان مركبا في الذهن من الجنس والفصل لكنه لا تركيب فيه في الخارج والا امتنع حمل الجنس والفصل
عليه لان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود والا لما صح الحمل بكونه حكما بان شيء واحد اثنين
فيكذب والتغاير بينهما في الوجود العقلي لا يفيد وايجاب المسارعة والاستباق آية تنظر وكذا
وجوب الحج فانه لو لا الاية مطلقا والنصوص خصصته بالفور واذا عصى المكلف بتركه
او لا وجب الاتيان به ثانيا كما هو مقتضى الآية فينبغي حينئذ القول بسقوط الوجوب
فيه نظر لان كل من قال بالتكرار قال بالفور كما ذكره بعض وصرح به الاصوليون وعلى هذا
لا يستقيم القول بسقوط الوجوب عند كل من قال بالفور اللهم الا ان يقال الفور عندهم
مستفاد من خارج لا من مجرد الصيغة فهو داخل في قوله فهو ايضا يعتمد على الاخيرة فحينئذ يراد ان
العموم المستفاد من قوله والذي يظهر من كلامهم ارادة المعنى الاول ثم على ان الامر
بالشيء مطلقا ما يتعلق به الامر اما مطلق وهو على ما عرفه بعضهم ما لا يتوقف تعلق الامر
على وجود مقدمته من حيث هو كذلك والا مقيد وهو بخلافه وانما اعتبر الحيثية لجواز ان
يكون الشيء مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كالصلوة فانها مطلقة
بالنسبة الى اخرى كالصلوة فانها مطلقة بالنسبة الى الطهارة مقيدة بالنسبة الى الوقت
والقدرة والحيثية معتبرة في تعريف الاضافات كما صرح به الشيخ في الشفاء في بحث الجنس و
الفصل اذا عرفت هذا فنقول قوله مطلقا احترز عن المقيد فان الامر بالزكوة مثلا

والصلوة مثلا لا يقتضي ايجاب مقدماتها التي لها مدخل في تعلق الامر بها كالنصاب والاستطاعة
والوقت اتفاقا قوله يفضي الى ايجاب ما لا يتم الا به فيجب تحصيله ويذم على تركه وانما لم يقل
امر بما لا يتم الا به لئلا يتوهم ان الامر بالشيء نفس الامر بمقدماته في الحقيقة دونه لانه
لو سلم ذلك فانما هو في السبب لا مطلقا كما ستعرفه قوله شرطا كان او سببا او غيرهما المراد
بالشرط هو الشرط الشرعي وهو ما يتأتى الفعل بدونه عقلا وعادة الا ان الشارع جعله
شرطا للايقاع على الوجه المشروع كالوضوء والصلوة والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده
وجود شيء ومن عدمه عدمه وهو المعبر عنه بالعلة التامة كالصعود للكون على السطح والاكل
للاشباع والمراد بغيرهما المقدمات العقلية والعادية اما الاولى فهي ما لا يتأتى الفعل
بدونه عقلا وليس شرطا عقليا ايضا كنصب السلم للصعود وكذلك جميع الاضداد في
الواجب وفعل ضد واحد في الحرام واما الثانية فهي ما لا يتأتى الفعل بدونه عادة وليس
شرطا عاديا ايضا كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه كله وستر جزء من الوجه بستر
الرأس كله وانما اتى بقوله او غيرهما مع ان ذلك الغير ايضا شرط كما عرفت ولم يرد
بقوله شرطا مفهومه الاعم الشامل للثلثة احترازا عن ايهام تخصيص الشرط بالشرعي واخراج
غيره والتصريح بادخال ذلك الغير قوله مع كونه مقدورا احترز به عما لا يكون مقدورا
فان الامر لا يقتضي ايجابه لان التكليف بما لا يطاق محال كالصلوة فان الامر بها لا يقتضي ايجاب
الوضوء اذا لم يكن مقدورا لعدم الماء او لعدم القدرة على استعماله بل يقتضي ايجاب بدله
وهو التيمم فان لم يكن مقدورا لم يقتض شيئا منهما وفيه نظر لان ايجاب الصلوة ان امكن

حكم مقدمة الواجب

باقيا

باقيا مع عدم القدرة على الطهارة اصلا او يكون زائلا فعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق
لان وجود ذي المقدمة مع امتناع مقدماته محال وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ما كان واجبا مطلقا
واجبا مطلقا بل مقيدا وهو ايضا باطل ثم اقول ان حسبت بان الكلام في مقدمات المطلق
فقوله مع كونه مقدورا مستدرك اذ المطلق بالنسبة الى غير المقدور مقيد لا مطلق فليس
للمطلق من حيث هو مطلق مقدمة غير مقدورة حتى يحتاج في اخراجها الى هذا القيد
وخالف فيه غيره اي مطلقا سواء كان ذلك الغير شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهم جماعة
اخرون لم يذكرهما المصنف احدهما انه لا يجب شيء منها سببا كان او غيره وثانيهما انه يجب
الشرط الشرعي دون غيره واشتهرت حكاية هذا القول والعلامة من اهل تلك
الحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي البادي كون ان يكون العلامة من بدا
ولعله من بدا اذ ظاهر اول كلامه في الكتابين يوهم ذلك القول فراد احدوث رايهم
او في حدوث رايهم واراد بذلك ان هذا القول شيء عزي لهم بملاحظة ظاهر الكتابين
من غير روية وتامل فيهما ليعرفوا انه يقول بوجوب جميع مقدمات المطلق سببا كان
او غيره وقال في حلية الامر في الشيعة الشرعية ورد عليه ضربان آه بل السبب قد
الا ان الواجب على قسمين مقيد ومطلق واما يتوقف عليه الاول اعني مقدمات الوجوب
غير واجب بخلاف ما يتوقف عليه الثاني اعني مقدمات الفعل والوجود فانه واجب
مطلقا سببا كان او غيره حيث حكم في الرسالة الثانية بوجوب مقدمات الفعل
على سبيل العموم وانما ذكر الصلوة والوضوء على سبيل التمثيل لانه لم يقل احد بوجوب غير السبب

مقصود الكتاب على ما فهمه المصنف بيان ان مقدمة المقيد لا يجوز ان يكون من قبيل الاسباب لان
الامر به انما يكون بعد تحققها وهي ان كانت سببا يستلزم وجوده فالامر بها امر بالموجود وانه ممتنع
اما مقدمة المطلق فهي اعم من ان تكون سببا او غيره لان الامر به يصح مع وجودها وعدمها فيصح
ان يكون مقدمته

من قبيل الاسباب وعلى ما فهمه الحاكي بيان الفرق بين مقدمة الضرب الثاني الذي هو محل النزاع بين السبب وغيره

دونه على ما هو المعروف في الاصول ومن هنا يظهر ان كلامه في الكتاب غير مطابق للحكاية
فنقول ليس مقصوده من التفصيل ان السبب واجب دون غيره لما فصل اول كلامه وآخره بل المقصود
منه ان الامر المتعلق بالمسبب ظاهرا متعلق بالسبب في الحقيقة بخلاف الامر المتعلق
بذي الشرط فانه متعلق به وبالشرط جميعا والغرض منه دفع ما يتوهم من اطلاق الحاكي
ان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وهو ان الامر بذي المقدمة مطلقا سببا كان او غيره نفس
الامر بالمقدمة لا به وعلى هذا لا تناقض بين كلاميه وفيه نظر من وجهين احدهما ان
هذا التناقض وان اندفع بذلك التوجيه لكن تحقق التناقض بوجه آخر لان التفصيل بهذا المعنى
يناقض ما صرح به في الضرب الثاني من ان الامر متعلق بالمجموع مطلقا وثانيهما انه يمكن حمل التفصيل
على ظاهره كما فهمه الحاكي وحمل قوله والامر ورد في الشريعة الخ على بيان محل النزاع وتوضيح
ذلك ان اطلاق العامة يشعر بان النزاع في وجوب مقدمة الواجب على الاطلاق سواء كان ذلك
الواجب مقيدا او مطلقا كما يشعر به قوله فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف يجعلهما
واحدا فبين قدس سره ان الواجب على ضربين مقيد ومطلق والنزاع انما هو فيما يتوقف
عليه الضرب الثاني دون الاول فلا يصح جعل الجميع محل النزاع نعم ظاهر قوله والذي
الآن يجب فيه مقدمات الافعال دال على ان ذلك هو المراد وليس المراد ذلك بل المراد انها
تجب عند القائلين بالوجوب والامر في ذلك هين وعلى هذا القياس لا تناقض اصلا وصحت
الحكاية وفرق بين السبب وغيره فاوجب الاول دون الثاني لان الامر بالمسبب انما هو في

في ذلك

حال عدم السبب لامتناع طلب الحاصل والمسبب حال عدم سببه ممتنع فالامر به متعلق بالسبب حقيقة

لانه

لانه المقدور دون الثاني لان ذا الشرط لما لم يلزم وجوده عند وجود شرطه بل جاز وقوعه وعدم
وقوعه كان مقدورا فالامر يتعلق به لا بشرطه والذي عدل به المصنف عن تفسير الحاكي امور الاول
لزوم التناقض بينه وبين معتقده في الضرب الثاني من وجوب جميع مقدماته الثاني جعل التكليف
مشروطا بالشرط وظن ان الشرط المصحح للتكليف هو شرط الوجوب دون الوجود الثالث
ان هذا خارج عن محل النزاع على تفسيره اذ هو فيما يتوقف عليه الواجب المطلق دون المقيد
والواجب هنا مقيد فبيان ان مقدمته غير واجبة خارج عن محل النزاع الرابع ان الشرط
والسبب متساويان في امتناع وجود الواجب بدونهما وهو مناط وجوب السبب دون المسبب
فلا دخل لاستلزام وجوده فيه فينبغي ان يكون مناطا في وجوب الشرط ايضا فالفرق المذكور غير
مؤثر في وجوب احدهما دون الآخر الخامس قوله بخلاف مقدمات الافعال فان المسبب
على تفسيره ان يقول بخلاف غيره اقول قد عرفت دفع الاول بما مر ويمكن الجواب عن
الثاني بان التكليف غير مشروط اذ المعنى انه يجوز ان يوجب علينا المسبب مع شرط
وهو اتفاق وجود السبب بخلاف الصلاة فانه يجوز ان يكلفنا بها مع شرط هو وجود
الطهارة ولا يلزم منه ان يكون التكليف مشروطا بالشرط والمؤيد لهذا ان الطهارة ليست
شرطا للتكليف بالصلاة بل هي شرط لوجودها على الوجه المشروع فكيف يصح منه ان
يجعلها شرطا للتكليف وبهذا يندفع الثالث ايضا وعن الرابع بان جعل الحكاية بانه جعل
كان اللزوم مناطا للوجوب وظاهر انه يتحقق في السبب اذ المسبب دائر معه وجودا
وعدما دون الشرط والحاصل ان عدم تعلق القدرة بالمسبب مطلقا وتعلقها بالمشروط في

فارقة

الجملة كاف وهذا القدر كاف في تعلق الامر بالمشروط دون المسبب في الحقيقة وغرضه ان
قرينة المقابلة دلت على ان المراد بالمقدمات غير السبب في الشروط فليتامل
بخلاف مقدمات الافعال تقريره على راى المصنف جعل الشرط شرطا في
التكليف ان تعلق التكليف بالسبب صحيح لما مر بخلاف تعليقه بالشرط فانه يجوز ان يكلف
بالصلوة بشرط اتفاق وجود الطهارة ومقتضاه ان التكليف بالصلوة مشروط بالطهارة
فبدونها لا يجب شيء منهما ومعها يجب الصلوة دون الطهارة فوجوب الصلوة مقيد بالنسبة
الى الطهارة كوجوب الزكوة والحج فانه مقيد بالنسبة الى النصاب والاستطاعة وفيه
نظر لان هذا مناف لما في الحزب الثاني من ان الطهارة شرط لوجود الصلوة لا لوجوبها
والفرق بين الضربين مثل ان وجوب الزكوة والحج مقيد ووجوب الصلوة مطلق واجاب عنه
ولده قدس الله سره كلام السيد بعد بيان سابقا ان الطهارة شرط الوجود دون الوجوب لا ينقض ٤٢ بلغ
كون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فان غرضه ههنا ان التكليف بالشرط والمشروط ليس
على حد التكليف بالسبب والمسبب لامتناع انفكاك احدهما عن الآخر بخلاف الشرط والمشروط
فكلما يكلف بهما فذلك مسوغا لجواز تعليق وجوب الفعل على الشرط دون السبب غايته ان في
الباب انه جعل الصلوة بالنسبة الى الطهارة في امثلة المقيد فرضا وتقديرا وتقريره
على راى الحكماء ان ايجاب المسبب يقتضي ايجاب سببه لما مر بخلاف ايجاب المشروط كالصلوة فانه
لا يقتضي ايجاب شرطه كالطهارة لان المشروط في حال وجود شرطه مقدور لنا لجواز وقوعه
وعدم وقوعه فالامر يتعلق به لا بالشرط فليتامل في هذا المقام فان كلام السيد معقد غاية.

النقيضة

النقيضة واشار في الامور الى انه بحثه وبنى على هذا آه اى بنى على ان ما يتوقف عليه
المقيد لا يكون واجبا نقض سنة لان المعتزلة على وجوب الامام على الرعية بان اقامة نصبه
الحدود واجبة عليهم وهي لا يتم الا بنصب الامام فنصب الامام واجب عليهم فقرر النقض
انا لا نسلم ان وجوب اقامة الحدود عليهم بالنسبة الى نصب الامام مطلق لجواز ان يكون
مقيدا او مقدمة المقيد ليست بواجبة واورد على تقريره لكن سلمنا لكن لا نسلم ان نصب
الامام سبب لجواز ان يكون شرطا ومقدمة المطلق اذا كانت شرطا ليست بواجبة
وهذا كما ترى اى قوله بوجوب مقدمة المطلق مطلقا يتبادر بانه مغاير لما
هو المشهور في كتب الاصول من الحكاية عنهم في مثال الصلوة وكونها مما يجب بوجوب
مطلق بالنسبة الى مقدماته واجبا مشروطا يتبادر بالمغايرة لما هو المعروف في الكتب
المشهورة من انها واجب مطلق ويقرب منه ما نقل عنه ولده قدس سره من ان وجه
المغايرة كون كلام الاصوليين يقتضي الحكم بالوجوب المطلق واى اختلفوا في الوجوب
المتوقف عليه وكلام السيد يقتضي عدم الحكم بوجوبه الا عند اتفاق وجود مقدمته
فبدونها لا يكون واجبا ولا هي واجبة انتهى ما افاده قدس في الدروس وما
اختاره السيد آه اى ما اختاره السيد في هذا الاصل من ان الامر بالمسبب بعينه
امر بالسبب وحده محل تامل وارجاع ضمير فيه الى الموصول بارادة لفظ المحل وكان وجه
التامل ما اشير اليه بقوله سابقا ولا يخفى ان ما اختاره السيد في نقض سنة لان
المعتزلة محل تامل ولعل وجه التامل ان اللازم من هذا النقض ان ما لا يتم به الحدود لا يجب الا بعد

نصب الامام وليس كذلك لانها وجبت لنصب الامام اولا ثم تخرج عن الباب اي بهذا لا ينفع ولا يتصور
الا عند نصب الامام وانت خبير بان الدليل على التوجيه الاخير لا يحتاج اليه اذ احتمل النقض
مبنيا على ما فهمه المصنف من مذهبه والا اذا احتمل مبنيا على التفصيل الذي فهمه المصنف اي كلا
في المعنى المعروف وهو القول بوجوب السبب دون غيره من الشروط   خلاف يدرى انما
وصف بالخلاف بذلك لان اصل الخلاف موجود كما ستعرفه   بل ادعى بعضهم فيه الاجماع
ادعى السيد المرتضى وقطب المحققين في شرحه على المختصر الحاجبي والمحقق التفتازاني الاجماع
في وجوب السبب   وان القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها بل هي حاصلة معها بتوسط
الاسباب فصح الحكم بالبعد المذكور وصح الاضراب ايضا اذ المراد بقوله لعدم تعلق القدرة بها
عدم تعلقها بها اصلا لا وحدها ولا بتوسط الاسباب   فيبعد تعلق التكليف بها اشارة الى ان
تعلق التكليف بها وحدها جائز عقلا لكونها مقدورة في الجملة ولكنه مرجوح مستبعد والراجح
تعلقه بها لان لقائل ان يقول لا تعلق التكليف بها على نحو تعلق القدرة بها فكما ان
تعلق القدرة بها بواسطة تعلقها باسبابها فكذا تعلق التكليف بها اي بالمسببات بواسطة تعلقه
باسبابها   لا بد فيه الاسباب آه توضيحه لان المقدور لا بد من ان يكون كل واحد من فعله وتركه
ممكنا والمسببات ليست كذلك لان فعلها ممتنع وتركها واجب عند عدم الاسباب وبالعكس
عند وجودها وفيه نظر لان امتناع الفعل بالغير لا ينافي امكانه بالذات وهو
المصحح لتعلق القدرة والنظر الذي اورده الشيخ يؤول الى هذا   فالوجه حقيقة هو ان
هو وحده دون المسببات   وهذا الكلام اي القول بالوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات
يتعلق

قوله

٥٤

وهذا القدر كاف اه اي تعلق القدرة بالمسببات بتوسط الاسباب كاف في جواز التكليف
بها وحدها وان كان مستبعدا ثم ان انضمام الاسباب الى التكليف والحكم بوجوب كل واحد منها يرفع   البهائي ره
هذا الاستبعاد وعلى التقديرين لم يثبت ما ادعاه المستدل من ان الواجب هو الاسباب
وحدها   وعلم اي من حيث ان القدرة تتعلق بالمسببات بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف
في جواز التكليف بها حكى بعض الاصوليين عن بعض القول بعدم وجوب السبب ايضا كالشرط وحكى   بعضهم ره
هو صاحب المنهاج حيث قال ذهب قوم الى ان وجوب الشيء يوجب وجوب علته ثم قال وكان مقصودا
وقيل بوجوب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما ومثله عبارته اي الحاجبي في المنتهى وقريب منه
عبارته في المختصر   لكنه غير معروف الضمير عائد الى القول الاول اي البعض الاخير   لان الامر   يتعلق ره
راجع على القائلين النفع في البحث عن السبب بوجهين احدهما ان الامر بالمسببات ورد في البحث
عن سببه فليس بنفع كثير لقلة موارده وثانيهما ان النزاع في وجوب السبب لكن
لما عرفت من ان القول بعدم وجوبه غير معروف بل كاد ان يكون وجوبه اجماعيا فلا وجه لجعله
مناطا للبحث ولا النفع في اخذه محلا للنزاع   قول المفصل وهو ان ايجاب المشروط غير مستلزم
لايجاب شرطه   بواحدة من الثلث لا عدم دلالتها بالمطابقة والتضمن فظاهر لان ايجاب
الشرط ليس عين ايجاب المشروط ولا جزءه واما عدم دلالتها بالالتزام فلان
اللازم الذهني وهو كون ايجاب المشروط بحيث يلزم من العلم به العلم بايجاب الشرط مفقود
لان العلم بايجاب المشروط مع الذهول عن ايجاب شرطه وفيه نظر لان هذا انما يدل على ان
ايجاب الكل ليس مستلزما لزوما بينا بالمعنى الاخص ولا يدل على ان بينهما ليس لزوم اصلا والجواز الذي يستنبط من ايجاب المشروط

ايجاب الشرط وتحقق الذهول لا ينافيه اذ اللزوم عند الاصوليين اعم من البين وغيره الا ترى
انهم جعلوا دلالة الاشارة من اقسام الالتزام مع انهم صرحوا بانه لا قصد ولا شعور فيها
على ان تحقق اللزوم البين في شرط الشرعي ممنوع لان الشارع اذا جعل الشيء شرط الفعل ثم عدم
امر بذلك الفعل فقد امر به من حيث انه مشروط بذلك الشيء فيفهم عند طلب ذلك
الفعل طلب ذلك الشيء ايضا ولا يمنع العقل تصريح الآمر بانه غير واجب وقال
في الحاشية كالقول اوجبت عليك الحج فان تركته استوجبت العقاب بالاثم على تركه لا على عدم
قطع المسافة ولكن على السطح فان خالفت عوقبت على ترك الكون لا على عدم نصب السلم
انتهى وفيه نظر لان جواز التصريح بعدم وجوبه وعدم جوازه في قوة المتنازع
فيه اذ كل من قال بالوجوب قال بعدم جواز التصريح بعدمه وكل من قال بعدم الوجوب قال
بجواز التصريح بعدمه فصار جواز التصريح وعدمه محل النزاع فلا يسمع دعوى احدهما بلا بينة
ودعوى الضرورة في محل النزاع حري بعدم السماع على انه لو صح ذلك فانما يصح في غير الشرط
الشرعي والا فيه فلا والامر بشرط الشرعي يفيد الغرض نص المحققين بان صحة التصريح بعدم الوجوب انما
ظهور الوجوب عند عدم التصريح لانه يجوز التصريح بخلاف الظاهر انتهى اقول البحث في المنقول من تقرر
هذه المقدمة نفي ظهور الوجوب بل غرضه نفي اللزوم بين ايجاب المشروط وايجاب الشرط كما هو
الظاهر من سياق دليله ولا شبهة في ان صحة التصريح بعدم وجوب الشرط ينافي لزوم وجوبه لوجوب
المشروط ولو كان مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه اي لو كان وجوب المشروط
مستلزما لوجوب شرطه لامتنع التصريح بنفي وجوب الشرط واللازم باطل فالملزوم مثله الملازمة

بينة لان التصريح بالنفي مناقض للحكم باللزوم ولا بطلان اللازم فلما مر في المقدمة وقد
عرفت ما فيه ممتنع والتكليف بالممتنع تكليف بما لا يطاق خرج الواجب عن
كونه واجبا مطلقا لان وجوبه اذا زال بزوال مقدمته لزم ان يكون مقيدا بالنسبة اليها
والمفروض انه مطلق لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهم يمثلون لذلك بان
السيد اذا امر عبده بالكتابة او بفتح الباب وهو يقدر على تحصيل القلم والمفتاح فيعتذر
لعدم الكتابة والفتح بفقد القلم والمفتاح لا شك في ان العقلاء يذمونه على عدم تحصيلهما
ويعدون عذره انكار ذلك مكابرة والجواب عن الاول انه يغني والجواب عن الاحتجاج الاول
انا نختار الشق الاول من الترديد وهو ان الواجب يبقى واجبا عند ترك مقدمته ونمنع ما ذكر انه
يستلزم التكليف بما لا يطاق من ان حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع فنقول ان
الذي كان متوقفا على مقدمته وكان مقدورا كيف يصير ممتنعا عند تركه الذي باختيارنا
وقدرتنا حتى يلزم في التكليف به تكليف بما لا يطاق نعم لو كان حصوله متوقفا على مقدمته
ولم يكن عدمها باختيارنا لزم ذلك كما اذا كان الوضوء متوقفا على آلة الماء وهي معدومة
لا باختيارنا ولسنا نقدر على ازالة ذلك العدم فان التكليف حينئذ تكليف بما لا يطاق
ولكن مثل هذا ليس بمحل النزاع اذ هو في مقدمة الواجب دون الوجوب والبحث انما هو
في المقدور دفع لما عسى يتوهم في الجواب من انه ليس بمفيد اذ بناه على مقدورية المقدمة
وهي باطلة عند المستدل فلا يصح بناء عليها تقرير الدفع ان البحث في وجوب المقدمة وعدم وجوبها
انما هو فيما اذا كان ذو المقدمة مقدورا كما يشعر به عنوان المسألة حيث اعتبروا ان لا

كون كل من الواجب ومقدمته مقدورا وبعد ذلك اختلفوا في وجوب المقدمة
فالمستدل ايضا قائل بمقدوريته الا انه يقول يصير ممتنعا على تقدير عدم وجوب المقدمة ويجب
يمنع ذلك كما عرفت وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول وهو بالنصب عطف على
المقدور الاول اي والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان تاثير ايجاب
المقدمة في القدرة على ذي المقدمة غير معقول لان ايجابها متوقف على ايجابه وايجابه
متوقف على القدرة عليه فايجابها متوقف على القدرة عليه فلو كانت القدرة
عليه متوقفة على ايجابها وأثرا في آثاره لزم الدور وح نقول حصول ذي المقدمة عند جواز عدم
المقدمة المبتني على نفي ايجابها مقدور بناء على ما تقرر من ان ايجابها ليس مؤثرا في
مقدوريته حتى ينتفي المقدورية بانتفائها وهذا الجواب على هذا التقرير نقض تفصيلي كالاول
وجعله البعض المحققين نقضا اجماليا تقريره ان ما ذكرته جار على تقدير وجوب المقدمة ايضا ضرورة
امكان وجودها وعدمها مع وجوبها ايضا فعلى التقديرين كليهما يلزم احد الامرين اللذين
ذكرتهما اقول وقوع الفعل مع عدم وقوع المقدمة ليس بمحال بل المحال انما هو وقوع الفعل مع
عدم وقوع المقدمة وعلى تقدير وجوبها يتعلق التكليف بكلا الوقوعين فلا يلزم
التكليف بالمحال فليتامل والحكم بجواز الترك يتحقق لا شرعي لما كان حاصل الجواب
ان الفعل واجب مع جواز ترك مقدمته وكان هذا يوهم ان جواز الترك امر شرعي وكان
يلزم ذلك ان الامر الشرعي لا بد من ان يتعلق به خطاب شرعي وهو لم يتحقق فكيف يتحقق الجواز
اراد ان يحقق المقام دفعا لهذا الايهام فقال جواز ترك المقدمة ههنا من احكام العقل
دون الشرع كالذي تعلق خطابه عبث لكونه مستفادا من العقل فلا يقع من الحكيم ثم بين ان
هذا التوهم هو اطلاق القول في الحكم بجواز الترك بعض فهم من هذا الاطلاق ان
جواز الترك امر شرعي فصار محلا للانكار وليس الامر كذلك اذ المراد منه جواز العقل
فلا يتوجه الانكار ثم لما استشعر ان في الوجه المذكور لعدم تحقق الحكم الشرعي نوع ضعف لان
استفادة الحكم من العقل لا يستلزم ان يكون استفادته من الشرع عبثا لان التوضيح للعقل
بالنقل شايع كثير في اكثر الاحكام لذلك اشار الى وجه آخر له بقوله وجواز تحقق الحكم العقلي
ههنا دون الشرعي يظهر بالتامل ولعل وجهه ان المقدمة للفعل لازمة له وحكم الشرع بجواز
ترك اللازم دائما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم لذلك وانه ينافي وجوبه شرعا بخلاف
حكم العقل بجواز تركه فان الملازم تركه فان اللازم منه حكم العقل بجواز تركه ملزومه وانه
لا ينافي وجوبه شرعا فلما من فانه من دقائق الفن حيث انه لا ينفك عنه كما
توضيحه ان ترك الفعل لا ينفك عن ترك المقدمة ضرورة ان ترك الملزوم لا ينفك
عن ترك اللازم فالذم على ترك الفعل وحده واشتبه عليكم الامر لاجل المقارنة فزعمتم
انه على ترك المقدمة ايضا نعم لو تحقق ترك المقدمة بدون ترك الفعل ووقع عليه
الذم يثبت ما ادعيتم الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب ليس النهي عن
ضده الخاص لفظا لم يفد التي بالمعاني كما فهمه الآمدي والحاجبي للاجزاء عن مثل امر
شيئا فانه لا ضد له اولا ما يلابسه فهو شيء وعن الامر بالضدين على البدل اذ
ليس نهيا عن ضده لمكون يعني الاقتضاء ثم لا الاضمار والخصوصة الجزئية ولا احد بلك
ان تلاك

الامداد الصادق على تلك التحريرات وبيان ذلك ما ذكره بعضهم من ان ضدية الشيء يشعر بمعاندته
ذلك الشيء لان المتضادين من حيث انهما متضادان متضايفان ومن خواص الاضافة
انها اذا كانت في احد الطرفين محصلة او مطلقة كانت في الطرف الآخر كذلك كالضعف
المطلق فانه في مقابل النصف المطلق وكهذا النصف فانه في مقابل هذا الضعف وعلى
تحقيق الكلام اقول فعلى هذا لو وصف الشيء بالمعاني كان نفي الاقتضاء بالنسبة الى
ضد معين ايضا فلا يكون شاملا النقيضة بالنسبة الى ضده ما والمقصود نفيه ايضا كما
ستعرف فان قلت فعلى هذا يشمل المثال المذكور الا ان مع انه لا يتصور فيهما
نفي اقتضاء النهي عن الضد لان ذلك فرع امكان النهي عنه قلت لا المثال
الاول فصحته ممنوعة اذ من الاشياء ما هو حرام والحكيم لا يامر به وعلى تقدير
صحته فالمقصود نفي اقتضاء النهي على تقدير امكانه واما الثاني فالمامور به هو
احدهما لا بعينه لا كل واحد منهما فضده ح كما نبا فيه في الوجه دونهما وانما خص
البحث بالامر الايجابي مع ان الخلاف واقع في الندبي ايضا لان الكلام
في الندب اضعف منه في الايجاب ولهذا البعض من قال اما لا اقتضاء في الايجاب
ولم يقل بالاقتضاء في الندب ولان الاحكم لحكمه فيعلم بالمقايسة والمراد
بضده الخاص هنا ما يتضمن فعله ترك المامور به من الاشياء الوجودية المخصوصة
او ما في حكمه اعني مفهوم احدها لا بعينه فقولنا قم مثلا لا يقتضي النهي عن القعود
بخصوصه ولا عن الاضطجاع ونحوها الى غير ذلك ولا احدها مطلقا فم غير

ملاحظة

ملاحظة خصوصية واحد منها وبالاقتضاء اللفظي ان يدل اللفظ عليه بواحدة من الثلث
وبالاقتضاء المعنوي ان يكون الحكم بالاقتضاء مستندا الى دليل وان لم يكن اللفظ
دالا عليه وهو راجع الى الخاص لانه مفهوم كلي لا يوجد الا في ضمن فرد
عينه لان الكلي متحد مع الافراد في الوجود وقد يطلق ويراد به المشترك او الكف
على اختلاف الرايين بل هو اليه اقرب اى محل النزاع في انه عينه و
الضد العام اقرب منه الى الخاص لان توهم العينية انما نشأ من اللزوم وعدم
الانفكاك وهو متحقق في العام قطعا دون الخاص وانت خبير بان جعل
العينية وعدمها محل النزاع غير مناسب للمقام ولا يترتب عليه فائدة يعتد بها
اذ النهي عن الترك متحقق عند الفريقين وهو يكفي في استنباط الاحكام
ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده فقال جماعة من المحققين
ليس المراد انهم ان الامر نفس النهي لانه ظاهر الفساد فلا يقول به عاقل
فضلا عن فاضل بل مرادهم انهما حاصلان بجعل واحد لا بجعلين ونح هذا
المذهب والمذهب بالاستلزام واحد اذ القائل بالاستلزام لا يقول
بان النهي حصل بجعل على حده اذ المفروض انه لم يرد نهي صريح من الشارع وعلى
هذا فالنزاع بينهما لفظي وانت خبير بان دليلهم الآتي يأبى عن هذا التوجيه
ظاهرا ثم المراد بضده اعم من الضد العام والخاص كما يشير به دليلهم حيث قالوا
تحقق فيه كذا الابهام والنهي عن السكون ان الكف ان السكون ضد مخصوص بها وتشير به

ايضا لشبه التخصيص لمحل النزاع بالضد الخاص الى المفصّل وآخر دل الى انه يستلزمه لهم
على الاستلزام وجمال سبة كرها المتقدم وكل منهما يدل على ثبوت حكم الاستلزام
لفظا الا ان الاول يدل على الضد العام والثاني على الضد الخاص وانهم
بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته الادلة ان المطلق والمصرح بصيغة القائل
يعني انهم على قسمين قسم اطلقوا الاستلزام ولم يصرحوا بالمعنوي واللفظي وقسم
صرحوا بثبوته لفظا فلان مفاد الامر لغة دعوى الوجوب قال في الحاشية
اي عرفا عاما اذ هو المتبادر عند الاطلاق فلا ينافي ما سبق من عدم
دلالته على ذلك في عرف الائمة وكن القطع بان الصعود بصيغة الامر لا
يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه لا يقال ان الحمد
اراد بالخاص اي الخاص المقابل للعام بالمعنى ما ذكره حتى لا ان الدليل خص
من الدعوى لعدم استفاده انتفاء الدلالة على العام بالمعنى الاول منه وان
اراد به المعنى الشامل له ولما هو في حكمه اعني العام بهذا المعنى فالدلالة الالتزامية
متحققة بالنسبة اليه لان شرط صحة الامر علم الآمر بان المامور متلبس
باحد الاضداد دون المامور به لا بمعنى انه طلب الحاصل والعلم بذلك مستلزم
لتصور ضده ما قطعا لانا نقول كون المامور متلبسا باحد الاضداد دون
المامور به مم لجواز ان يكون متلبسا بالفعل به والمطلوب ايجاده في الاستقبال كا
يجاده في الحال فلا يكون مستلزما لتصور الضد ولو سلم فلا نم ان الشرط الصحة

ما ذكرت بل هو علم الآمر بترك المامور به فاللازم حينئذ هو النهي عن تركه ولا نزاع لاحد فيه
كما صرح المص ولو سلم فاللازم تصور ضده ما كما ذكرت وهذا القدر لا يكفي بل لا بد من لزوم
طلب الكف عنه وهو مم وعدم الدليل الصالح عليه سواء فيه نظر لان عدم وجدان
الدليل على الشيء ليس دليلا على عدمه اللهم الا ان ينضم اليه اصالة البراءة
وصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك وذلك وضع بالتضمن
لان الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك فالامر دال
على المنع من الترك بالتضمن وهو المعنى من النهي عنه وفيه نظر لان هذا انما يتم
لو ثبت ان المنع من الترك داخل في حقيقة الوجوب على ان يكون الترك جزء الحد
حد اله وهو مم لجواز ان يكون رسما فالمنع من الترك لازم له في الوجود سلمنا
لكن النهي عن الترك مستلزم للنهي عن الضد اي الخاص ايضا اذ لو جاز فعله لم يكن الترك
منهيا عنه لاشتماله عليه وبعبارة اخرى النهي عن الماهية نهي عن جزئياتها او
النهي عن جزئياتها يستلزم النهي عما يشتمل عليها وقد يجاب بمنع ان النهي عن
الجزئيات بالعرض لا يستلزم النهي عن الافراد الوجودية المشتملة عليها فلا بد من
بيان الملازمة بينهما بالشكل الاول والصغرى مطوية اي الامر والنهي
على تقدير الشرط متغايران وكل متغايرين لا يمتنع اجتماعهما او احدهما
فالامر والنهي على التقدير كذلك ثم بين بطلان النتيجة التي هي لازمة في الشرطية
فيلزم منه بطلان مقدمها وهو المطلوب الى الفعل امر انه اي زائد على ذات

بالتضمن

الموصوف والحاصل انه لا يعتبر في اتصاف الذات بها اضافته الى غيرها فيندرج فيها لوازم
الماهية وذاتياتها كالحدوث والتحيز فان اتصافه بالحدوث باعتبار افتقاره
الى القدم وبالتحيز باعتبار اضافته الى الحيز بالنظر الى ذاتيهما اى
بلا واسطة في الوجود لا بواسطة في الاثبات واحترز به عن المتقابلين بالعرض
فان تنافيهما لذلك وضدان ليس المراد بالتضاد ههنا المعنى الاصطلاحي و
هو التقابل بين امرين وجوديين يمتنع اجتماعهما في محل واحد بل المراد به التقابل مطلقا
فيندرج فيه جميع اقسام المتقابلين اعني الضدين مطلقا والمتناقضين والعدم
والملكة والايجاب والسلب وقد صرح به جماعة منهم الفاضل التفتازاني ولذا
فخلافان اى وان لم يكن بينهما تنافي لذاتيهما فخلافان وحدهما في انه لا بالتنافي
جزءا او بالتنافي الجزئيين لم يجتمعا في محل واحد لا الضدان فان ذلك
معتبر في مفهومهما ولا المثلان فلانهما لو اجتمعا لزم ارتفاع الاثنينية اذ لا
تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها لانها مشتركة بينهما ولا بحسب العوارض اذ
المحل لما كان واحدا كانت العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما
فلا اثنينية فلا تماثل لابتنائه على الاثنينية ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر
والنهي عن السكون الذي هو ضده فيلزم اتصافها بكونها مامورا بها ومنهيا عن
ضده وانه محال وفيه نظر لان الاول عارض له لذاته والثاني باعتبار المتعلق فليست
الحركة محلا له واجتماع الضدين على هذا الوجه ليس بممتنع كاتصاف الرجل

لقبح

لقبح بالذات والحسن باعتبار الغلام في قولك رجل قبيح حسن الغلام نعم لو جعل المحل
هو الآمر لا اتصافه بالامر والنهي حقيقة او المكلف لا اتصافه بكونه مامورا ومنهيا كما
فعله بعضهم لكان له وجه وهو الامر بضده كانه قال الحركة والسكون لانهما
نقيضان فيكون تكليفا بالجمع بينهما في آن واحد اذ لو اختلف الزمان لا يمتنع الجمع
والمفروض خلافه والا لانه تكليف بغير الممكن ان لم يكونا نقيضين
وصح التقابل بين الوجهين وانتج اى كل واحد من التكليف بالنقيضين
والتكليف بغير الممكن محال بالضرورة على ما هو حاصل المعنى اى حاصل معنى قولهم
الامر بالشيء نهي عن ضده لا ان النهي عن ضده عبارة عن ترك ضده الذي
هو نفس الفعل المامور به صيغة لضد ضده وذلك بان يقال المقصود في قولنا
تحرك طلب الفعل ضد السكون اعني الحركة فالنزاع لفظي قال بعض المحققين
في كون النزاع لفظيا نظر لان حاصل الاستدلال ان الحركة عين لا تسكن
لان فعل الحركة هو عين الكف عن السكون فيكون طلب احدهما عين طلب
الآخر اقول هذا كانه الشيء الاثر فلا يخفى اجراءه في هذا المقام
لرجوعه الى تسمية فعل المامور به وجه صحتها في الجملة ان فعل المامور به
سبب لترك ضده او مقارن له فاطلق عليه الترك اطلاق المسبب على
السبب او احد المتجاورين على الآخر ثم اطلق عليه لفظ النهي لمناسبة
بينهما في الجملة وان لم يكن المقصود من الترك ههنا هو الكف ولم يثبت اى الكل

واحد في التعيين ان اراد انه لم يثبت بطريق الحقيقة فحق وان اراد انه لم يثبت
اصلا فهو ممنوع كما ترى كما لا يخفى الاحجية بضم الهمزة وسكون الحاء المعجمة
المهملة وكسر الجيم لعبة واغلوطة يتغالط الناس بينهم نحو انت وابن
اخت خالتك انا ان اعتبار زمان عين في اثبات المخاطب لشرط ان لا يكون له
اخ ولا لابيه اخت اشتغال منعنا فانهم زعموا انه لازم للخلاف ابن منع الملازمة
وهو يؤول الى منع بطلان التالي في الاصل الشرطية فلا وجه لتخطئته في قال هذا
منع لنفي التالي وقد يكون ان حاصلهما ان لهما مر واحد والحق فيه ما ذكر في هذا
القبيل في ان الامر بالشيء النهي عن ضده ضدا ان الامر بضده حجة
القائلين بالاستلزام المراد بالاستلزام مطلق الدلالة التبعية فيتناول الدلالة
التضمنية والالتزامية كليهما واعتذر بعضهم لما كان كل واحد من التضمن والالتزام
معنى مقابل الآخر واطلق الالتزام هنا على التضمن وجهه بان دلالة اللفظ على جزئه لما
كان ضمنا باعتبار كونه جزءا من الكل التزاما باعتبار ان حصول الكل يستلزم
لحصول الجزء وهو كما ترى تكلف كما ترى ليس للتشبيه بل للتقييد والمراد
ان استلزام الكل للجزء امر جلي لا خفاء فيه وقد اعرابه وجوه اقربها انه في
موضع المصدر اي ظهر ظهورا كما ترى وليس من محل النزاع في شيء لان
النزاع انما هو في الضد الوجودية لا في الضد العام بمعنى الترك
وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في محل النزاع حيث قال وعندي في هذا

نظر لانه لا على اصل الاقتضاء اذ اصل اقتضاء الامر المنع من الترك
امر مكشوف بين الفريقين لا نزاع فيه على ما زعمه والنزاع انما هو في ان ذلك
الاقتضاء هل هو بطريق العينية او الاستلزام فالاستدلال على احدهما بل
خارج عن محل النزاع وما ذكره في الجواب انما يتم على التقدير الثاني اي
على كون الاوضح لاثبات اصل الاقتضاء لا على التقدير الاول وهو
كون الاوضح لاثبات الاقتضاء على سبيل الاستلزام قال المحقق
ان يردد اي فالبحث ان ورد على الشق الاول المذكور في الجواب بان الاحتمالين
المذكورين في وجه النظر باطل لان ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب
الترك فان كان المقصد اثبات كونه الاقتضاء على سبيل الاستلزام فهو حق
وان كان المقصد اثبات اصل الاقتضاء فليس من محل النزاع في شيء وان
ارادوا الاضداد الوجودية الى آخره ولا يذهب عليك ان هذا الجواب
لا يمشي عند القائلين بالعينية والوجه الثاني ان امر الايجاب طلب فعل
يذم على تركه اتفاقا فيريد به ان يثبت ان الامر يجب بمفهومه يستلزم النهي عن
الضد لزوما عقليا لانه ليس من خارج ونحو ان اراد ان الذم على الترك جزء من
حقيقة الايجاب منعنا ذلك لان الامر على ما فسره بعض المحققين هو الاقتضاء
الجازم اي الطلب المانع من الترك والذم عليه ليس جزءا منه ولو سلم
فانما يكشف على تعقل الذم لو وجب تصور الايجاب بالكنه حين الامر وهو ممنوع

نعم لا بد من حصوله و حصوله لا يستلزم تصوره فلا يتصور النهي عنه لتوقفه على تصور
المنهي عنه لا يقال اشتماله على المنع من الترك كاف في اثبات المطلوب لانا نقول
هذا الوجه يعود الى الوجه الاول وقد عرفت جوابه وان اراد ان الذم خارج
عنه لازم له لزوما عقليا منعنا ذلك لان الذم خارج عن المعنى التضمني المذكور
غير مخطور بالبال مستفاد من الشرع ولهذا انكره بعضهم في الايجاب لا يقال الكلام
في الامر الشرعي يعتبر في مفهوم الامر حينئذ هو لانه المقدور لا الترك
لان الترك ثابت قبل القدرة اي وجدت فلا يتعلق به التكليف لانتفاء شرطه
وما هو ههنا اي ليس الفعل في امر الايجاب الا الكف عن الفعل المامور
او فعل ضده والطلاق الترك عليهما لاجل باب اطلاق المسبب على السبب
او من باب الطلاق احد المتنافيين على الآخر والذم بايهما كان اي الذم
بايهما كان من الكف او فعل الضد يستلزم النهي عنه اذ لا لازم بالمرتبة
لان الذم على الفعل معنى كونه منهيا عنه ولهذا التعريف المنهي عنه ما يذم فاعله
بعد مقام على انه لم يفعل فلا يتحقق النهي عن الفعل بل عن الترك ولا نزاع
فيه لا يقال عدم الفعل غير مقدور لانه ازلي فلا يتعلق به الذم لانا نقول
العدم المطلق غير مقدور ولا العدم المضاف الى الفعل فهو مقدور لان المنع
الفعل المكلف بين ان يمنعه ان شيء وبترك استمراره بان يوجد الفعل وهذا
القدر يعلق القدرة به كاف في تعلق الذم به ومما يؤيد ذلك ان هذا العدم

وانه يستلزم الذم عقلا لانا نقول
استلزامه له شرعا ايضا مسلم
على انا لا نسلم هذا الكلام والا
الشرع ٢٢٢

توهم

٣٠

لو لم يكن مقدورا لم يكن الفعل ايضا مقدورا لانه يلزم ان يكون صفة القدرة مؤثرة
في الوجود لا غير وذلك وجوب لا قدرة بل هو متعلق بالكف فالامر بالشيء نقول
يستلزم النهي عن الكف عنه ولا نزاع فيه لان هذا النهي جزء من ماهية الايجاب
عند القائلين ان النهي لا يتعلق بالترك كما ان النهي عن الترك جزء منها عند القائلين
بان النهي يتعلق بالترك فان قلت النهي لطلب الكف فالنهي عن الكف لطلب
الكف عن الكف عن المامور به فيلزم ان يتصور كل آمر الكف عن الكف وهو
بطولانه قد لا يخطر ببالهم ذلك قلت هذا القدح المشترك لاعترافه ذلك بعرض
الجواب بعض اهل العصر وهو مولانا ميرزا جان ذكر ذلك في حاشيته
على شرح المختصر وهو اخذ ذلك من شرح قطب المحققين على المختصر حاول حمل
العول في الاستلزام منحصرا في المعنوي لما اسنده ان القائلين بالاستلزام بالمعنى
لا يقبل المذكور وغيره واورد عليه الثاني ان الآمر لا يحصل في ذهنه
حال الامر مفهوم لفظ الضد ولا مفهوم الكف فكيف يتصور النهي عنه اراد
هذا المعاصر تحرير مطلب المثبت على وجه لا يرد عليه ذلك وتوضيحه على ما ذكره
في موضع آخر ان الخطاب على قسمين اصلي وتبعي والاول ما اوقع لابد من تصوره
والضرورة متعلقه كالمامور به والمنهي عنه بالاصالة والثاني لا يجب فيه ذلك
بل يكفي تصوره بلوازمه ومتضمنه ومثله ما ذكر في بحث المفهوم والمنطوق
ان منطوق الكلام قد لا يكون مقصود المتكلم ولم يكن له شعور به ولتسر ذلك

دلالة مشاهدة وقد مثل بقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله
في عامين فلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في
الآيتين ولا شك ان هذا الحكم المستنبط بهذا الطريق حكم خطابي مع ان
المخاطب لم يتصوره فيعلم انما لزم من الخطاب الصريح وان لم يتصوره المخاطب
لو كان حكما نعم لم يكن حكما صريحا فنقول ح فان قلت بالاستلزام لم يرد
ان اللفظ دل عليه في حال دلالته على معناه الصريح وان المتكلم طلبه
ولتصور متعلقه وحكم عليه حين الامر بل اراد ان ذلك يستنبط بالتأمل
والتفكر في معاني الكلام وان الحكم الاصل مصحح له وهذا مثل مقدمة الواجب
على ما ذكره قطب المحققين من انه لا يلزم من كون المقدمة مأمورا بها كونه مشعورا
بها للآمر حين الامر وانما يلزم من كون الشيء مأمورا به شعور الآمر به في الامر به
اصالة لا مطلقا فان قلت ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده وان
مقدمة الواجب ليست بواجبة بل [illegible] ذلك على وجه يستلزم تصور الخطاب في تعلق
بهذا التي طلب وهو انما يكون في الخطاب الصريح دون التبعي فهو ان
نازع في تسميته مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح بالحكم فليس نزاعا
معنويا ومع ذلك فقد عرفت ان العرف قائم المنطوق لذلك وان
نازع في لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصريح فهو مكابرة صريحة على ما علمت
وان حصر الكلام بالصريح بمعنى ان الامر بالشيء ليس امرا صريحا بالمقدمة

ولا يستلزم

ولا يستلزم النهي الصريح عن الضد فالنزاع لفظي وان الاكثرون وفضلا منهم صرحوا
بمعنى كلامهم صريح في ان لفظ الامر دال على النهي عن الضد التزاما فالحكم بان مراد هم
ان النهي مستفاد من العقل دون لفظ الامر تعسف ويمكن ان يقال لما كان الامر منشأ
لحكم العقل بذلك اللزوم واصالة بحيث لولاه لم يكن العقل حاكما بذلك وصفوا
بينة م الامر بالدلالة عليه مجازا تعسف بحيث بقرينة التعسف العدول عن
الطريق الصحيح الخبط على غير هدايته والبحث الصرف والخالص من كل شيء والقرينة
الكذب المختلق وهو الكذب عن عمد ووجه الاضراب ان الثاني اقبح من الاول
لان الاول قد يكون صاحبه معذورا بخلاف الثاني وفي توصيف القرينة بقوله
بينة زيادة مبالغة في ذمه على انتفاء الدلالة لفظا اي على ان الامر بالشيء
لا يقتضي النهي عن ضده الخاص بالمعنيين لفظا الا بترك ضده اي ضده الخاص
بالمعنيين المذكورين وجوابه يعلم مما سبق آنفا في مسئلة مقدمة الواجب قوله م
من تخصيص ذلك بالسبب و[illegible] ترك الضد ليس سببا للمأمور به كما ستعرفه و
لم يجب عن هذه الشبهة بالجواب المشهور وهو انه لو كان مستلزما للنهي عن اضداده
لكان جميع المباحات المضادة له بل جميع افعاله المأمور بها حال الاتيان به
محرمة لانهم يلتزمونه وقيل التحقيق في الجواب عنها منع كون ترك الضد مقدمة
موقوفا عليه للواجب وانما يلزم في الوجود بلا توقف من الطرفين ويمكن دفعه
بان حصول الفعل موقوف على علته التامة التي هي عبارة عن حصول جميع الشرائط

وعدم جميع الموانع والاستكمال كل ما هو ضد له مانع منه فيتوقف حصوله على تركه لان
المتوقف على المجموع متوقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك
ضده فهو مقدمة وموقوف عليه منعنا الاخيرة وهي قوله لان يستلزم المحرم
محرم فان العقل يستبعد تحريم المعلول من حيث تحريم علته وهو وان كان جائزا
لانه مقدور بتوسط العلة لكنه مستبعد عقلا واذا انضمت العلة مع المعلول في التحريم
يرتفع ذلك الاستبعاد وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة لعين وكذا اذا
كان اللازم والملزوم معلولين لعلة واحدة كان تحريم احدهما مستلزما لتحريم الآخر
والا لارتفع التحريم بالكلية ضرورة ان التحريم اذا انتفى في احد المعلولين
انتفى في علته ايضا فيلزم اختصاصه بالمعلول الآخر وانه باطل لما مر ان تحريم اللازم
يقتضي تحريم الملزوم اذا كان الملزوم علة له وفيه نظر لانا لا نسلم ان انتفاء
التحريم في احد المعلولين يقتضي انتفاءه في علته فان تحريم المعلول يستلزم تحريم
العلة كما مر وانتفاء الملزوم لا يقتضي انتفاء اللازم والنفي تحريم الملزوم المعلول
لكونه غير مقدور بدون تحريم علته مستبعد كما مر ولا تحريم العلة لكونها مقدورة لا
يقتضي تعلق التحريم بالمعلول كما لا يخفى على المنصف فاذا انتفاؤه في المعلول
لا يقتضي انتفاءه في العلة سلمنا لكن لا نم اختصاصه بالمعلول الآخر حتى يلزم خلاف
الفرض بل يتحقق في علته من حيث هي علة له ايضا لا لنفسه فيلزم اجتماع النقيضين
اعني ثبوت التحريم وعدم ثبوت التحريم للعلة لانا لا نقول انما يلزم ذلك

لكان

لو كان الثبوت وعدمه من جهة واحدة وليس كذلك لان العلة حرام من حيث هي علة للمعلول المحرم و
غير حرام من حيث هي علة لغير المحرم فلا يلزم اجتماع النقيضين لتغاير الجهة وقضاوي ما يتخيل ان
ثمرات ما يمكن ان يستدل به على كون تحريم احد المتلازمين مع انتفاء العلية والاشتراك فيهما مقتضيا
لتحريم الآخر وان دفعه بالنقض التفصيلي اولا والاجمالي ثانيا كما لا يخفى على ان ذلك اي ما ذكرنا من ان العلم
لو تم لزم منع اجتماع حكمين منهما في المتلازمين لثبت قول الكعبي في ضمن فعل ترك الفعل
والشرب فانه يتحقق في ضمن السكون للاعضاء واطباق الفم وبشاعة هذا القول البشاعة
بالفتح الكراهة والمرارة وهي مصدر بشع بالكسر فيكون واجبا تخييرا ان اراد الموجب ان الواجب
يتحقق هو الكلي والمخير فيه الى سائر الترك وهو المباح كل واحد من افراده فلا يلزم كون المباح واجبا
غاية ما في الباب ان الواجب يتحقق في ضمنه فذلك ظاهر البطلان لان الكلي اذا وجب كل واحد من
افراده اذ تحصيله تحصيل الواجب بل تحصيله عين تحصيل الواجب لان الكلي متحد مع افراده في الوجود وان
اراد ان المباح ليس واجبا عينا لتحقق الواجب بغير ترك الحرام بها آخر غاية ما في الباب ان يكون واجبا
مخيرا فهو لا يدفع قول الكعبي بل هو تسليم لما يدعيه لانه يقول بوجوبه مطلقا لا بوجوبه عينا فقط وقال
السيد في شرح المنهاج ان مقصوده ان المباح لما لم يكن واجبا عينا لتحقق ترك الحرام بها
آخر وكانت تلك الاشياء غير محصورة لم يكن واجبا مخيرا ايضا اذ التخيير انما يكون بين اشياء
محصورة والجواب ان تعيينها مخصصا غير لازم بل هو خلاف الاجماع فان خصال الكفارة ليست
كذلك وتعيينها بنوع خاص فيما نحن فيه لانه اما واجب او مندوب او مكروه او مباح والتحقيق
في رده وتوضيحه نقيضا اولا وجوب الفعل موقوف على علته التامة ومن جملتها حصول جميع شرائط

والشوق اليه وارادته ورفع جميع موانعه وعدمه للعدم الشرائط او لوجود الموانع لان انتفاء كل
واحد من اجزاء علة الوجود علة مستقلة للعدم كما بين في محله اذا تمهد هذا فنقول فعل الحرام لما كان
متوقفا على حصول الشرائط المذكورة وعلى رفع الموانع اعني المباح واخواته كان تركه اما لعدم الشرائط
وهو الصارف عنه واما لوجود الموانع وايهما تحقق كان الترك مستندا اليه ولا يحتاج الى الآخر فان
وجد ذلك الآخر كان لازما للترك من غير استناده اليه فحينئذ لا ريب في ان الترك مع وجود الصارف
عن الحرام لا يحتاج الى شيء من الافعال وانها من لوازم الترك فان قلت بعدم بقاء الاكوان
الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وباحتياج الباقي الى المؤثر لان التارك
في حال الاشتغال بفعل ما الا ان الترك لا يحتاج اليه ولا يتوقف عليه فيفعل [illegible]
مقدمة ليس هو ملحوظا له فان كان مباحا فمباح وان كان مكروها فمكروه او الى غير ذلك وان
قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك اي الصارف
والا مع انتفاء الصارف فتوقف الترك والامتثال على فعل من تلك الافعال للعلم بانه لا يتحقق الترك
معه من يقول بوجوب مقدمة الواجب مطلقا كالسبب او لا يلتزم وجوبه من باب المقدمة في هذا
الفرض والمنكرون ذلك … كما يشهد له كتب الفروع … الا ان احدا
مع امراة جميلة في بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل بضد الزنا بالقصد … ان
الاشتغال بالضد وجب عليه في تلك الصورة وصرح بعضهم بان الفعل الآخر لو كان … لا وجب مراعاة
امثال التخيير واعلم ان الكعبي ان اراد ما ذكرناه من التفصيل … وان اراد ان المباح
مقدمة لترك الحرام فدليله لا يدل عليه ومن لا يقول به … القول بوجوب ما لا يتم

الواجب الا به مطلقا فهو في سعة من الفرض وغيره لان استدلال الكعبي مبني على وجوب المقدمة ومن
انكر وجوبها لا يحتاج الى هذه التوجيهات ثم انت خبير بان المحقق ليس في موقعه لان من قال بوجوب
السبب فقط يلزمه ان يقول بوجوب الفعل في هذا الفرض لان الفعل فيه كما عرفت مما يتوقف عليه الترك
الواجب فهو سبب له فتأمل وذلك مستمر هذا اي وجود الصارف او عدم الداعي متيسر مع فعل
الاضداد الخاصة فعلها لا ينفك عن الترك مقارن له من غير توقف الترك عليه بل هو فرض
عدمه لتحقق الترك لسبب تحقق علته وعدم المكافي اما هو على تقدير عدم بقاء الاكوان واما
على تقدير البقاء فلا يكون هناك الا الترك مع الصارف فلا يتحقق المقارنة ايضا
ثم لما علم من سند المنع ان علة الترك عدم الداعي يعني عدم علة الفعل علم انه لا يتصور صدور الاضداد الخاصة
مع انتفاء علة الترك الا على سبيل الالجاء اذ مع انتفائها يتحقق علة الفعل المامور به فيصدر ضده
انما هو من باب الالجاء ففعل الضد حينئذ وان كان علة للترك الا ان الترك حينئذ [illegible]
من تحريمه تحريم علته اذ لا تكليف مع الالجاء والغرض من هذا الكلام دفع ما يمكن ان يقال من
ان فعل الضد وان لم يكن علة للترك عند وجود الصارف لكنه علة له عند عدمه فيحرم الترك
ح فيستلزم تحريم فعل الضد وهو مراد المستدل او انت خبير بان هذا التفريع انما يتم لو لم يكن
لدفع الضد مدخل في تحقق المامور به واما على تقدير المدخلية كما مر اذ عند انتفاء الصارف لم يتحقق علته
التامة فلا يكون فعل الضد على سبيل الالجاء فتقدير ان يراد … تركه المامور به
وفعل الضد للمذكور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة للفعل نفسه لان الصارف
يعني عدم الداعي الى المامور به انما يكون علة للفعل ضده ولو كان الداعي اليه علة لترك الضد

وليس كذلك لان علة ترك الضد هي عدم علة فعله نعم ليس في تتمة الجواب ما هو تقييد لى

لا يمكن ان يتوهم في هذا المقام من ان الصارف اذا كان علة الترك كان حراما وهو ما يتوقف

عليه الذي ليس بحرام فهل يجوز ذلك فاجاب بانه يجوز اذا لم يمكن ايجاب الضد مستلزما لايجاب

مقدمته اذ لو استلزم لزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل من جملة ما يتوقف

عليه فعل الضد الارادة الضد فلانها جزء من اجزاء الداعي اليه ولان الصارف عن المامور به فلانه

لولاه لكان صدور فعل الضد على سبيل الاختيار ممتنعا في نحيته لان الصارف عن

المامور به اذا كان مما يتوقف عليه فعل الضد كان انتفاءه يعني وجود الداعي الى المامور به

مما يتوقف عليه ترك الضد ضرورة ان توقف الوجود يستلزم توقف العدم على العدم والحكم في الداعي

على الوجود

عن فعل الضد وفي انتفائه اي الداعي اليه بالنسبة الى الفعل المامور به والى تركه كذلك لان الضدين

حكمهما في ذلك على السواء فاذن الداعي لفعل الضد مما يتوقف عليه ترك المامور به فالحكم

بان علة ترك المامور به هي الصارف عن فعله لا غير كما قال فليتامل واذا كان

كان ضمير المفرد يعود الى الضد والتثنية الى الصارف وارادة الضد سابقا

يعني في باب مقدمة الواجب عدم وجوب غير السبب الموجب لا بالسبب التام كما مر اليه

الاشارة فلا يرد ان الارادة جزء من اجزاء سبب فعل الضد لان جزء السبب

فلا حكم فيهما اي فلا يتصفان بالوجوب بواسطة كونهما مقدمة لفعل الضد وان وجوبه

ايجاب الضد مستلزم لايجاب علته كما اعترف به المصنف وارادة الضد جزء من اجزائها

فهي واجبة بالضرورة ان ايجاب الكل لا يتصور بدون تصور اجزائه كما عرفت

من النهي

من ان النهي عن الشيء يستلزم النهي عن علته ويكون النهي متعلقا بتلك العلة ومعلولها

يعني ان النهي متعلق بالصارف عن المامور به ومعلوله وهو تركه لا الضد وهو المصاحب للمعلول

ووجه المصاحبة قد مر سابقا وهو ان علة الترك هي الصارف وعدم الداعي مستمر مع فعل الا

ضده فلو رام الخصم آه فيه شيء لان الخصم بعد ما منع في اثناء البحث منع وجوب الصارف

باعتبار كونه مقدمة لفعل الضد الواجب لا يتصور ان يقدم على الاستدلال بهذا الوجه

الذي يعود عليه ذلك المنع بعينه واي فائدة له في ذلك وان كان واجبا موسعا

وصف الواجب بالموسع لان المضيق لا يجري فيه هذا الدليل اذ ايجاب الضدين على المضيق

على التخيير لان التكليف بالجمع بينهما محال فالصارف عن احدهما لا يتصف بالتحريم قطعا وان

قوله الصف بالوجوب باعتبار التوصل الى الآخر فلا يلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد

قوله ولا يرتاب في بطلانه لبطلانه هو اذا كان تضادهما بهما من جهتين كما صرح به بعضهم في دفع شبهة الكعبي

على ان الذي يقتضيه التدبر آه منع للملازمة في قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع

لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به مستندا اياه لا يتم

الا به على تقدير وجوبه انما يجب اذا لم يكن هناك مانع وكان ايجابه ممكنا والمانع في الصارف

موجود وهو لزوم اجتماع الضدين يعني الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وعدم وجوبه لا ينافي

صحة ذلك الفعل لان الحرام قد يتوصل به الى الواجب كما في مثال الحج على حد غيره من

الواجبات يعني كغيره من الواجبات الواجبات بالاصالة فانها لا تسقط الا بفعلها

فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب بعد مطلق فالسبب لو بدل ذلك

بالضد الواجب مثل ازالة النجاسة في المسجد فسقط ذلك الوجوب اي وجوب كراهة الضد لفوات الغرض منه اي لفوات التوصل الذي هو غرض من وجوب كراهة الضد وباعث له ومن هنا اي مما ذكرنا من ان وجوب المقدمة انما هو للتوصل وليس على حده غيره من الواجبات تبين عدم دلالة الامر على النهي اي لعدم دلالة الامر من حيث هو مع قطع النظر عن شي خارج عنه على نهي ضده لما يجي من ان الامر مع ارادة المامور به يقتضي النهي عن الامر بحال اذ كون وجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحال امكانه الغير الاول فيعود الى الموصل وكذا الثاني واما الثالث فيعود الى التوصل ولا يمكن التوصل الى لان امكان التوصل لشي فرع امكان ثبوته في نفسه والمقدمة اعني ترك الضد ممتنعة عند وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه فلا معنى لوجوبها ح ولما كان لقائل ان يقول يجوز اجتماع الترك معها لانه لا ينافيها فيمكن التوصل ح اجاب بما يكشفه علمت سابقا انهما متمان مع فعل الاضداد اي متى وجدا وجد فعل الاضداد فلا يجوز ان يجتمعها ضد اعني الترك فلا يكون الترك حين وجود الصارف مما يمكن التوصل به الى المامور به وفيه نظر لان الترك ح ممتنع بالغير ممكن بالذات ويكفي في القدر هنا تعلق الامر به ويمكن التوصل لامكان ازالة المانع والقم آه عطف على قوله ومن نتيجة وهو وجه آخر لعدم دلالة الامر وحده على النهي تقريره ان الدليل على وجوب المقدمة انما دل على وجوبها حين ارادة الفعل المتوقف على تلك المقدمة فاللازم ح عدم وجوبها عند عدم تلك الارادة فلا يتم ان لستنه اقتضاء وجوبها الى الامر

وحده بل لا بد من ان ليسنده اليه والى ارادة الفعل جميعا ولكل ان تجعل قوله فلا يتم الا متفرعا على كل واحد من الوجهين من حيث كونه مقدمة له لقيته لعدم وجوب ترك الضد في حال عدم ارادة الفعل وان قيده بها لجواز ان يكون ترك الضد واجبا في حينه اوي كما اذا كان فعل الضد حراما في نفسه ما لعام لتنظر تعال النعم في الامر اذا اراد وقوع المشهور بين اصحابنا وانما ذكر ذلك لان بعض اصحابنا ذهب الى ما ذهب اليه الاشاعرة قوله او الاشياء سواء كانت متباينة في الحقيقة النوعية او متساوية كالاعتاق مع الاطعام والصوم في الكفارة وكالاعتاق وحده بالنسبة الى افراده على وجه التخيير كقوله تعالى في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة اي تبليك الساعد على وجه يشعر بجواز ترك كل واحد منهما مع الاتيان بالآخر ويفوض الاختيار الينا وقد اختلفوا في متعلق الوجوب فقال اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة ان متعلقه كل واحد من تلك الاشياء المتعينة من حيث انه متعين على سبيل البدل بمعنى انه لا يجب علينا فعل الجميع ولا يجوز لنا ترك الكل وايها فعلنا تحقق الامتثال لكونه واجبا بالاصالة لا لتضمنه واجبا ومالك ولا و بعض اصحابنا ان متعلقه مفهوم كلي يصدق على كل واحد من تلك المتعينات اعني مفهوم احدها المعينة ولا خفاء في انه لا يجب عندهم فعل الجميع ولا يجوز تركه وايها تحقق تحقق الامتثال لكونه متضمنا للواجب فمتعلق الوجوب المخصوص من حيث انه مخصوص عند الفريق الاول وبالمفهوم الكلي عند الفريق الثاني والعقل لا احكام تختلف بذلك نعم هنا مذهب اخر الواجب على هذا المذهب معين عند الله تعالى غير معين عند المكلفين يختلف بالنسبة الى المكلفين لاختلاف

[illegible]

في الواجب الموسع

اختيار اتهم فما اختاره فهو واجب في علمه تع واعلم ان هنا مذهبا آخر وهو ان الواجب واحد معين عند الله تع ولا يختلف بالنسبة الى المكلفين والمكلف ان اختاره فهو المط وان اختار غيره كان ذلك الغير مسقطا له الامر بالفعل في وقت اي الفعل بالنسبة الى الوقت اما ان يكون مساويا كالصوم رمضان وسمي مضيقا ولا نزاع في وقوعه واما ان يكون زايدا عليه كقدر الركعة لبعد البلوغ مثلا وهذا لا يتعلق به الامر الا باعتبار حمله على ارادة القضاء وهو في حكم الاداء شرعا واما ان يكون ناقصا عنه وهو الموسع وانما لم يذكر الاولين لان الاول لا خلاف في وقوعه والثاني قليل الجدوى لندرته ومنهم من سماهما مضيقين وفسر المضيق بما لا يفضل وقته عنه وهو شامل لهما جميعا ويعبر عنه بالواجب الموسع لا للتوسعة في وقته او لتكثر اوقاته بل لانه يؤدي الى تخيير في هذا الوجه وضعفه وهو الظاهر من كلام الحنفية وعليه بعض الشافعية وهم قد اعتقدوا ان الشارع اوجب الفعل في اول الوقت وجوز تاخيره الى آخره استدراكا للغاية تبيين انه اتى به كان واجبا اورد عليه ان الوجوب لا يختص بالجزء الاول فلم يكن المقدم واجبا واجيب تارة بان الوجوب في تلك الصورة انما هو في الوقت الذي اتى بالفعل فيه للبقاء على صفة التكليف كما نقل عنه وهذا الجواب لا يناسب المقام لان هذا المذهب خص الوجوب باخر الوقت مطلق واخرى بان فعله معتبرة في الصلوة مثلا لو كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء الاول ان بقي على صفة التكليف ويرد على الاول ان النية معتبرة في الصلوة مثلا اي على هذا التفصيل غير مقدورة وعلى الجواب الثاني ان كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعده اخر شان المؤثر في وجه الفعل

ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها كان نفلا قبل مقصوده انه كان نفلا مسقطا للفرض واورد عليه انه خرج في آخر الوقت عن صفة التكليف لم يتحقق الوجوب في شانه فلا يكون مسقطا للفرض واجيب عنه بانه لم يرد انه تحقق هنا الوجوب وسقط به بل اراد انه لم يتحقق شانه الوجوب وبعد ذلك يرد عليه ما قال احد ما انه لو لم يفعله لزم ان لا يكون آثما مع تمكن الموت قبل الاخر والثاني انهم اجمعوا على ان الاذان والاقامة مختصان بالصلوة الواجبة فيلزم ان لا يجوز فعلهما مع الصلوة في اول الوقت وانما هما لبعض العلماء ذهب بعض الحنفية الى الاول والكرخي الى الثاني كان واجبا ما لا آخر عن فرق قوله واحدا رد على المذهب الثالث حيث قال في الاول نفل وقوله اصلا رد على المذهب الاول حيث قال في الآخر قضاء تابع للاول وقوله من غير فرق رد على المذهب الكرخي وهو ظاهر يكون اي جميع الوقت الواجب المخير لان الواجب على هذا التقدير احد الاشخاص المتماثلة في النوع المتمايزة باجزاء الوقت وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال انما فسر البدل بالعزم لعدم وجوب غيره بالاتفاق وانما اقحم لفظ الاداء للتنبيه على ان من عبر بالبدل بالعزم جعله بدلا عن ايقاع الفعل لا عن الفعل نفسه فلا يرد عليه ما اورده صاحب المنهاج من ان يكون العزم بدلا عن الفعل يقتضي سقوطه راسا كما في الكفارات والكفارات ومن انه يلزم تعدد البدل في اجزاء الوقت مع وحدة المبدل وهو الفعل وانه بط لان البدل يقوم مقام الاصل واداء ما واحد لم يكن البتة لاستواء جميعها وعدم وجه عدم الورود وان العزم بدل عن ايقاع الفعل فغايته ما لزم سقوط الايقاعات في اجزاء الوقت قبل الضيق لا سقوط الفعل نفسه

والايقاع متعدد باعتبار تعدد الاجزاء فكل واحد من البدل والمبدل متعدد وكل بدل يتادى به
مبدل اذا تاخر عن اول الوقت ووسطه انما خصصهما بالذكر لان آخر الوقت يتعين فيه
الفعل فيه لا يجب البدل فيه اجماعا بتعين الفعل قال السيد المرتضى نعم لم يذكر الشيعة
في الذريعة القول بعدم وجوب العزم اصلا وقيل هذا القول بكونه غير معروف في عصره ودليلان
احديهما التساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب والاولى عدم وجوب العزم
مستفاد من الامر بتلك وجوب الصلوة فانه مستفاد من اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
ومن الروايات تحكما اي ترجيحا بلا مرجح اذ لا دليل عليه وفيه نظر لان مجرد عدم
الامر على التخصيص لا يلزم ان يكون التخصيص تحكما لان انتفاء بعض المدارك لا يستلزم انتفاء الكل
فيفرع الحكم وجعله نتيجة لما قبله لا يخ من شئ اللهم الا ان يقال مقصوده ان التخصيص تحكم الا ان يكون
هناك دليل من خارج بقرينة ما سياتي والبعد لو كان الوجوب مختصا بهذا الدليل
الاول عام يبطل به المذاهب الثلثة فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال عدم الصحة مطلقا
كيف والخصم يقول بصحته نقلا وقياسا على ما فعل قبل الزوال لان الخصم يقول قد يجوز التعجيل
تقديمه الى الزوال كما جوز تقديم الزكوة الى وقت معين وتقديم غسل الجمعة الى اول
عندكم اللهم الا ان يدعى الضرورة او الاجماع او يقال ان ذلك في بعض الصور لقضية
يقتضي جوازه مطلقا وفي الكل كلام اما في الاول فلانه دعوى الضرورة في محل النزاع والى
الثاني فلان الخصم مخالف فلا يسلم الاجماع واجماعنا لا ينهض عليهم حجة والى الثالث
دفع للسنة فيكون بتاخيره عن وقته عاصيا اي فيكون المصلي بتاخيره عمدا الى الوقت الذي

هو الصلوة

هو الصلوة مثلا عن وقته عاصيا وانما لم يذكر قيد العمد لاشعار التاخير به وللعلم بان الناسي لا يكون
بالتاخير عاصيا وفيه ايضا نظر لان الخصم ان سلم العصيان بالتاخير منع الاجماع على عدم العصيان وان
لم يسلمه منع كون القضاء مستلزما للعصيان فلا يتم التفريع ويمكن التاخير الذي لم يتحقق معه العصيان
اعني التاخير الى آخر وقت الظهر على التاخير الذي يتحقق معه العصيان اعني التاخير الى ان
يخرج وقتها ويدخل الوقت المختص بالعصر مثلا وهو خلاف الاجماع اي عدم الصحة قبل آخر الوقت و
العصيان بالتاخير عن اوله خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد اه قال المحقق
الشيعة عدلنا عن الاستدلال المشهور على نفي بدلية العزم وهو انه ان ساوى الفعل لزم
الامور المعتبرة سقط التكليف به والا لم يكن بدلا اذا نانا وجب في الوسط كما وجب في الاول
لزم تعدد البدل هو العزم مع وحدة المبدل منه وهو الفعل وان لم يجب في الوسط
وجه العدول ان التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من ان القائلين ببدلية العزم لم يجعلوه بدلا
عن نفس الفعل بل عن ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل
هو ايقاع العزم فيها الا في الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل بدل يتادى به مبدله
انتهى اقول يقدح لا في الجزء الاخير يندفع الاستدلال الاول لان وجوب بدلية العزم
للفعل فيما قبله من اجزاء الوقت لا فيه ايضا لان الفعل فيه متعين لا بدل له فلا يلزم سقوط التكليف
والجواب عن الاول ان الانفصال آه حاصله ان الواجب الموسع له في اجزاء الوقت
بدل من نوعه وان لم يكن له بدل من غير نوعه وهو العزم بخلاف المندوب فانه ليس بين الصلاة
فظهر الانفصال والافتراق بينهما وهذا الجواب في التحقيق منع لقوله وحينئذ يلتبس من غير

العزم وعن الثاني انا نقطع الظاهر ان هذا مقا... في قوله نقطع الى ان هذه
المقدمة اجمالية قطعية او ضرورية فلا حاجة الى الاستدلال بانه لو كان فاعل الصلوة ممتثلا لها
لكونها احد الامرين لجاز الاتيان بالعزم بدل الصلوة كما في خصال الكفارة حتى يتوجه انه
ان اريد فاعل الصلوة فاعلها في آخر الوقت فالملازمة ممنوعة لان الفعل متعين فيه ولا بدل لها
وان اريد فاعلها فاعلها قبل الآخر فبطلان اللازم ممنوع لجواز الاتيان بالعزم بدل الصلوة
ويمكن ان يكون منعا لقوله ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة ان الاثم بثبوت حكم
الخصال فيهما وانما يثبت لو لم يكن الامتثال لخصوصية المعتقد على تقدير تسليمه اشارة الى
منع حصول الاثم بترك العزم اي القصد على الفعل في ثاني الحال لانه عين محل النزاع
على فعل كل واجب مضيقا كان او موسعا فهذا التعميم زيادة مبالغة في ان الاثم ليس لكل
التخيير بين فعل الموسع والعزم لحصوله في ترك عزم غير الموسع ايضا منه كونه لخصوصية
حكم خاص من وجوب الصلوة وانما اعتبر الالتفات والتذكر في تحقق وجوب العزم لان
الغافل غير مكلف حكم من احكام الايمان مع ثبوت الايمان لم يرد ان العزم من لوازمات
اعتبار ارادة الاتيان بها من لوازم الايمان غير منفك عنه تحققا للتصديق قولا وعملا بما جاء به
النبي كما ظن اذ لو اراد ذلك لزم ان لا يكون تارك الواجب مع التصديق بوجوبه
تارك العزم عليه مؤمنا وانه باطل قطعا ان لا تخلف العزم على الواجب على التصديق بوجوبه
وبطلانه لا يخفى على ذي مسكة بل اراد انه من توابعه وروادفه يعني اذا آمن الرجل وجب عليه
العزم على الواجبات في اوقاتها الآتية اجمالا وتفصيلا على الوجه المذكور وانت تعلم ان قوله مع ثبوت

الايمان من باب وضع الظاهر موضع الضمير لئلا يتوهم عوده الى الحكم لانه يوجب فك المقصود
على الوجه الذي ذكر من الاجمال والتفصيل وله وجه اي وللتوقف في وجوبه وجه اذ لا دليل
على وجوب ارادة الاتيان بالواجبات في اوقاتها قبل تلك الاوقات ولا على عدمه وان كان
الحكم الخ اي وان كان الحكم بالوجوب متكررا في كلام الاصحاب لكن ليس ذلك اجماعا وربما
استدل له اي لوجوب العزم على الوجه الذي ذكر لكونه عزما على الحرام اشارة الى الصغرى و
الكبرى مطوية تقريره العزم على ترك الواجب عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم
على ترك الواجب حرام فيجب العزم على فعل الواجب لعدم انفكاك المكلف من احد العزمين
بحيث امتنع احد الجانبين الآخر وهو كما ترى اشارة الى تمام المقدمات اما اولا فلان ترك
الواجب حين كونه واجبا حرام لا قبله فحرمة العزم على الترك مقيدة بذلك الوقت ايضا اذ لا يتصف
الفعل على الاصل واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزم على الحرام حرام ولا نسلم ان العازم على الحرام
عاصيا وهو ممنوع واما ثالثا فلانا لا نسلم قوله فيجب العزم على فعل الواجب ممنوع بل يجب عدم
العزم على ترك الواجب وهذا العزم من حيث هو لا يستلزم العزم على فعل الواجب
فيخرج عن كونه واجبا فيه نظر لان جواز ترك الواجب يستلزم خروجه عن كونه واجبا اذا كان معينا
واما اذا كان مخيرا فلا كما في خصال الكفارة لان جواز ترك بعضها عند الاتيان بالبعض الآخر
لا يخرجه عن الوجوب وما نحن فيه من هذا القبيل مما حققناه انفا واثبات الدعوى
الاولى من ان الامر يتعلق على التوسعة لو كان واجبا في الاول لما جاز تاخيره عن اول الوقت
الى ان يبقى مقدار الفعل فانه مع ما فيه من ان عدم وجوبه في الاول لا يوجب اختصاص وجوبه

بالآخر لجواز تحققه في الوسط ولا حاجة الى الجواب عنه بانه لا قائل بالوجوب في الوسط فلا حاجة
الى الطيالة وانت خبير بان هذا الدليل لو تم لدل على اختصاص الوجوب بالآخر فقط ولا يدل
على ان المقدم نفل مسقط للفرض فان اللزوم الذي ادعى انما يتم له تحميل هذا الجواب لا يصح
على مذهب من خص الوجوب بالاول والحق ان يقال في تصرف لانهم وان خصوا الوجوب
بالاول لكنهم قائلون بان الفعل ليس بمتعين في الاول بل المكلف مخير بين ادائه في الاول
وقضائه في الآخر ولهذا لم يعص بالتأخير اجماعا تعليق الامر بل مطلق الحكم بشرط مثل ان اعط
زيدا درهما ان اكرمك وان دخلت الدار فانت حر ونحوهما من الشرط قيل هو ما يتوقف عليه
الشيء وخص منه ما قيل من انه ما يستلزم نفيه نفي الامر لا على جهة السببية وقيل هو المذكور بعد ان
واخواته معلقا عليه حصول مضمون جملة اي حكم بانه يحصل مضمون تلك الجملة عند حصوله وهو الاظهر لنفي الحصر
لان الشرط بهذا المعنى يمكن ان يحمل محل النزاع لا بالمعنى الاول والثاني لظهور بطلانه وانه محجر
المحققين يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك فيه نظر لانا نمنع ان المثال
المذكور يجري هذا المجرى اما اولا فلان هذا المثال لا يفيد انحصار الشرط في الاكرام بخلاف قولنا
الشرط في اعطائه اكرامك فانه يفيده ذلك لما قرره ائمة المعاني من ان تعريف المسند اليه باللام
يفيد انحصاره في الخبر كما في قولك الامير زيد والشجاع عمرو ولعل التبادر يستفاد من هذا الانحصار
وهو مفقود في المثال الاول واما ثانيا فلان المذكور بعد ان واخواته في اللغة شرط لايقاع الحكم اي
اصداره من المتكلم كما يقال مثلا في ان نزل الثلج فالزمان شتاء معناه ان نزول الثلج
شرط لحكمي بان الزمان شتاء لا انه شرط لثبوت الشتاء ووجوده في الخارج فعند

في تعليق الامر بمطلق الحكم على الشرط

انتفاء

انتفاء النزول انتفاء حكمي بالشتاء لا ثبوته في الخارج وانما ينتفي ثبوته فيه لو كان الشرط
شرطا لثبوته فيه وهو ممنوع وعلى هذا المثال المذكور يجري مجرى قولنا الشرط في حكمنا باعطائه
اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء حكمنا بالاعطاء عند انتفاء الاكرام لا انتفاء الاعطاء
في الخارج وهو مطلوبكم ولا ينفع لكم القول بان الجزاء ان كان انشاء لزم انتفاؤه بانتفائه
انتفاء وقوعه وثبوته لما تقرر من ان الانشاء لا خارج له لان دعواكم في مفهوم
الشرط مطلقا سواء كان الجزاء خبرا او انشاء ولانا نجوز ان يكون مجرى
المثال مجرى قولنا والسبب في اعطائه اكرامك لانا نمنع ان المتبادر من هذا انتفاء الاعطاء
الاعطاء عند انتفاء الاكرام لجواز جهة بسبب آخر اذ الشيء الواحد يجوز ان يكون له اسباب
متعددة ولئن سلم التجوز وجه بسبب آخر لا يقدح في ظهور انتفاء الحكم لان الاصل عدمه
مدفوع بما ستعرفه في الجواب عن استدلال السيد وبعد تسليم جميع ذلك يرد النقض
بمفهوم الشرط عندكم مشروطة بان لا يكون خلاف الشرط اولى منه في الحكم ولا مساويا له والا
لكان الحكم ثابتا عند ثبوت ذلك المخالف قطعا ويجوز ان يكون للحكم شرط آخر اولى
او مساو للشرط المذكور فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفائه على ان ما ذكرتم ينتقض بمثل ان كان
هذا انسانا فهو حيوان فان انتفاء الانسانية لا يقتضي انتفاء الحيوانية اللهم الا ان
يقال هذا المثال وامثاله واردة على قاعدة المعقول غير صحيح عند ارباب اللغة بل هو ام
سواء اريد التخصيص اولا والجواب عن الاول يمكن دفعه بان السيد يقول لو
جاز ان يكون للشيء شروط متعددة كل واحد منها مستقل فعند انتفاء شرط مجهول

كالاكرام فى مثالكم لا ينتفى المشروط كالاعطاء وهذا ظاهر لا سترة عليه وهذا
الجواب تسليم لما ادعاه السيد كما لا يخفى   كان الحكم مختصا يمكن فيه بان المستثنية مقصوطة
انه اذا جاز ان يكون للشى شروط كثيرة ووقع ذلك فى كثير من المواضع كما يشعر به
قوله اكثر من ان يحصى لم يحصل لنا مع عدم العلم بوجه رجحان عدمه نظير ذلك ما قيل
فى العام قبل التخصيص عن المخصص من انه لا يحصل لنا الظن بعدمه بناء على اصالة العدم لكثرة
وقوع التخصيص فى العمومات   والموضع هنا منتف المراد بالموضوع الاكراه وهو منتف
عنه عند عدم ارادة التحصن   لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء فلا تكون
ممنوعة لوجه الواسطة وهى عدم ارادة شى منهما ولو قال لانهن اذا لم يردن التحصن لم
يردن عدم البغاء سواء اردن البغاء او لا مع عدم ارادتهن عدم البغاء اه
لسلم عن هذا المنع وقد يجاب عنه بان كل ضدين لا ثالث بينهما لا يجوز خلو احد عن
الارادة بل لا بد من ان يكون احدهما مرادا وهذا انما يتم عند من فسر الارادة بالصفة
المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع ولا شبهة فى ان احد الضدين واقع البتة فلا بد له
من امر يخصصه بالوقوع وهو الارادة واما عند من فسرها بانها ميل يتبع اعتقاد النفع
فيجوز خلو الضدين عنها لجواز ان لا يكون للنفس ميل الى شى منهما   لتعلق
الحرمة ولا يتعلق به الاباحة ايضا ولم يذكرها اكتفاء بما مر   فالمولى احق بارادتها لكمال
فى العقل ونقصانهن ففيه تحريك لحمية المولى   اذ ان الآية نزلت فيمن يردن التحصن
حاصله ان فى التقييد تنبيها على تحقق الارادة فى تلك الحالة كما قيل ان الآية كانت

ست جوار وهو كان يكرههن على البغاء وضربهن عليه فشكى بعضهن الى النبى صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية
واعترض بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد اعتبر فى هذا الجواب خصوص السبب و
اجيب بان التقييد من اللفظ لا بخصوص ~~المخصص~~ يخصص عمومه باق الى يوم القيمة ولم يخصص بسبب
نعم لم يثبت مفهوم الشرط لظهور فائدة اخرى للشرط غيره   واختلفوا آه يعنى واختلفوا
فى ان تعليق الحكم على احدى صفتى الذات مثل فى الغنم السائمة زكوة ~~لم يكن للوصف فائدة اخرى~~
زكوة هل يقتضى نفيه عند انتفائها وثبوت الاخرى مثل المعلوفة ام لا وينبغى تقييد محل
النزاع بما اذا لم يكن للوصف فائدة اخرى غير نفى الحكم عن محل ذلك الوصف والا فلا يقتضى نفيه
اتفاقا كما فى قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وذلك الفائدة هنا منعهم عن
عادتهم من قتل الاولاد خشية الفقر مع ما يتضمن الاشعار باولوية الحكم فى خلافه   واحتج
بالجيم والنون والى المهملة بمعنى مال   والعلامة وجب العلامة الى ان تعليق الحكم بالوصف
لا يقتضى نفيه عند انتفائه الا على تقدير ان يكون الوصف علة لذلك الحكم فانه ح يقتضى نفيه
والا لزم الخلاف عليه بما ذكر فى ذلك اذا كان الحكم فى غير محل الوصف معللا بعلة اخرى فلا يكون
ذلك الوصف علة تامة بين العلية اه الامرين خلف والا يتحقق المعلول بدون العلة فى ذلك
تقدير استناد الحكم فى غير محل الوصف الى غير هذا الوصف الزائل وانه مع دفعا بحث وهو ان
تعليق الحكم بالوصف كما هو موضوع المسألة يشعر بالعلية فاذا اعترف بان علية الوصف تعليقه
حجة مفهومه فلا بد له من ان يقول الحجة لا اعتراف بحجية مفهوم كل وصف اللهم الا ان يقال المراد تعليقه
بالعلية الوصف بثبوتها بالنص او نحوه المراد انه اذا ثبت ان الوصف وحده علة للحكم ينتفى

در تعليقة عبد الرزاق على الكلام هنا عند ارادة التخصيص

فى التعليق على صفة

بانتفائه وكثير من الناس كابي علي وابي هاشم والمتكلمين كلهم وابن سريج وجماعة من الفقهاء
كابي بكر الفارسي والقفال وجماعة من الحنفية وغيرهم ولانه لو كان كذلك اي لو لا ان نفي
الحكم عن غير محل الوصف لو كان عين ثبوته في محله او جزئه لكانت دلالة التعليق عليه اي المنطوق
المنطوق دال عليه اللفظ في محل النطق سواء كان بطريق المطابقة او التضمن والخصم معترف بانه ليس
بالمنطوق فلا حاجة لنا الى الاستدلال على نفي المطابقة والتضمن فلانه لا ملازمة في الذهن ولا
في العرف انه ممنوع اذ لا شبهة في ان اهل العرف يفهمون من قولنا ليس زيد الفاسق الا يبقى
الا انه عند انتفاء الفسق حتى شاع بينهم ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية تسليما وكثير من المثبت
يقول المستنبط منه نفي الحكم بالتامل الصادق وان لم يكن به شعور في حال الخطاب انما يلزم لو لم
هو في الخطاب الصريح دون الضمني وقد مر مثله وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا
يعلم الغيوب في ذكر الابيض لما لم يكن مفيدا الثبوت العلم بالغيب لغيره كان مستهجنا عاريا
عن الفائدة ومثله الاسود فيما ذكرتموه من انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف
بل هي كثيرة لا ريب في فوائده لكن المثبت يدعي ان اظهرها ما ذكر وتجرد الاحتمال لا يقدح
في الظهور وجوابه ان الذي يمكن تقرير الاعتراض بوجه يندفع عنه هذا الجواب وهو ان
المقتضي نفي الحكم اذا لم يظهر له فائدة اخرى سواه لذلك النفي في الظهور لا مطلق
ذكرتم من الاحتمال لا يقدح في الظهور على يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها قيل هذا
بناء الحكم لوجوب غسل المرفق والجواب انه يجوز تخلف الحكم المنفي المفهوم عما بعد الى لدليل
كالاجماع وفعله عليه السلام ونحوهما بعض العامة كالآمدي وابي حنيفة معناه آخر وجوب

في التقييد بالغاية

الصوم محيي الليل فيه نظر لانه يجوز ان يكون معناه ان الحكم انتفى انتهى اي ايجاب الصوم
به الاي ب آخره محيي الليل وهذا انما يدل على انتفاء هذا الحكم فيما بعده لا على انتفاء الوجوب
والعبارة اخرى ان اردت ان معناه آخر وجوب الصوم المستفاد من هذا الخطاب
محيي الليل فمسلم ولكن قولك فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل آخره ممنوع لان
الحكم الثابت فيما قبل الغاية مقتضى هذا الخطاب والحكم الثابت فيما بعده بحكم
مقتضى خطاب آخر فمحيي الليل آخر بالنسبة الى الاول ووسط بالنسبة الى الثاني ولا ضير
فيه وان اردت ان معناه آخر وجوب الصوم المطلق محيي الليل فهو ممنوع بل انه
هناك حال من الضمير المستكن في الظاهر والضمير عايد الى اللزوم وهناك اشارة
التعليق بالصفة قوله اقوى دلالة من التعليق بالشرط الاظهر ان يقول من التعليق بالصفة
الا ان التعليق بالشرط لما كان اقوى من التعليق بالصفة كان التعليق بالغاية اقوى من
التعليق بالصفة انتهى وان علم الامر انتفاء شرطه اذا كان الفعل مشروطا بشرط فلا
اما ان يكون الشرط موجودا وقت ذلك الفعل اولا وعلى التقدير بين فالامر والمامور اما
عالمان به او جاهلان او بالتفصيل فهذه ثمان صور فان كان الشرط موجودا جاز الامر مطلقا وان
كان مفقودا وكان الامر جاهلا جاز ايضا سواء كان المامور جاهلا اولا وان كان الامر
عالما بانتفاء الشرط ففيه الخلاف سواء كان المامور جاهلا فعند الجمهور من الاشاعرة يجوز
وعند اصحابنا والمعتزلة لا يجوز ورد بانه يلزم بعض متاخريهم عالما ام لا الخ زعم بعض منهم
انه لا فرق بين حال المامور وعلمه بانتفاء الشرط لعدم اقتداره على الفعل وانه لا يصح

وان اراد الامر الفعل الشرط مع العلم بانتفاء شرطه جائز لـ ...

عالما او م

للمانعية كما في صورة الجهل والجواب ان عدم المانع لا يكفي في جواز الامر بل لا بد من وجود الباعث والقدر
وهو متحقق في صورة الجهل دون العلم لانه اذا جهل يطيع ويعصي فيبشر بالكرامة بخلاف ما اذا
علم فانه لا يتصور العزم عليه والتوجه اليه فلا يتصور هناك الفائدة . لكون الامر جاهلا
بالانتفاء والجهل بالانتفاء انما يتصور في الشاهد ولهذا امثل به والا فالغايب فلا يعزب عنه
مثقال ذرة ثم المقصود انه يصح الامر مع الجهل بانتفاء الشرط ويكون الامر مشروطا بحصوله له
فان حصل ثبت التكليف وان انتفى تبين عدمه والمانعون يقولون بثبوت التكليف
مع انتفاء الشرط في هذه الصورة وفي صورة العلم ايضا . كما ترى متعلق بالترجمة والمعنى كما ينبئ
التعبير عن هذا البحث بما ترى من ذكر الشرط مطلقا اذ لا نزاع في جواز الامر بالواجب المطلق
عند انتفاء شرطه كالامر بالصلوة وانما النزاع في شرط الواجب المقيد كالتمكن من الفعل
والقدرة عليه والحيوة ونحوها . وانما لم اعدل لانه جواب عن سؤال مقدر تقريره ان
هذه الترجمة اذا كانت غير مستحسنة لم جئت بها ولم ما عدلت عنها الى ما هو احسن وتقرير
الجواب اني لم اعدل عنها قصدا الى مطابقة دليل الخصم لدعواه لانه جعل الشرط مطلقا
مطلقا واقام عليه الدليل بقرينة جعل ارادة المكلف من الشروط مع انها من شرائط الوجود
دون الوجوب . واحسن في التادية عن اصل المطلب حيث خصص الشرط بشرط الوجوب
ولم يعتبره مطلقا . ويزعمون انه يكون مأمورا بذلك مع المنع يعني انهم قالوا يجوز
ان يكلف الله سبحانه وتعالى العبد بشرط ان لا يمنعه ثم اذا وقع المنع منه لا ينافي كونه مأمورا
كما اذا امر الان بالصوم المعين بشرط ان لا يفرض فاذا لزم السفر بقي

الامر

الامر بحاله كذا نقل عنه ولا فرق بينهما . والذي يبين ذلك ادعى ان نسخ لا يأمر بالفعل
عند انتفاء شرطه بينه بان ذلك قبيح في الشاهد فكذا في القديم المنزه عن كل نقيصة وانما
نسب العلم بانتفائه الى اخبار الرسل لان علمنا بذلك عقلا ممتنع كما يجيء في تحرير طريقه الى
النقل ثم ان ذكر الرسول على سبيل التمثيل والا فاخبار كل معصوم مثله . وقبح منا ايضا
بذلك لانه انما يتم لو كان الغرض من التكليف هو الامتثال فقط وليس كذلك لان الامر كما
يحسن للامتثال بالمأمور به كذلك يحسن للامتحان والاختبار بما يظهر من المأمور من امارات البشر
الكراهة على ان الخصم وهو الاشاعرة لا يسلم منكم دعوى القبح العقلي . فقد علمنا من وقوع
انه على تحسيني حسن بعد علمنا بصفة المأمور في المستقبل حصول الشرط فيها كقولنا اقبل عبد
غدا ان كنت باقيا على صفة التكليف ولو كان لنا علم ببقائه عليها لقبح هذا الشرط لانه انما
يدخل في المشكوك فيه دون المعلوم . ولنا اليه طريق الخ انه منصوب على انه حال من العلم والضمير
اليه يعود اليه ويحتمل ان يكون معطوفا على القبح والضمير يعود الى الموصول . نحو حسن الفعل
فلا يصح ان الفعل قبل هذا ان كان حسنا مع العلم بحسنه لان الشرط انما يبنى حوله في المشكوك
لا يصح ان العلم عقلا تحصيله لان العقل غير مستقل في الحكم بان المأمور متمكن من الفعل في المستقبل لانه
يجوز موته او حيوته مثلا في طريق العلم به منحصر في خبر المخبر الصادق فاذا فقد الخبر
دخل الشك فيه فوجب الشرط عنده للامر وبالجملة ان علم التمكن قبح الشرط والا
وجب . ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم حاصله انه يصح
الامر موقوف على علم الامر بالتمكن حيث امكن وان تعذر قام الظن به مقامه

دون من لا يعلم انه لا يتمكن يفهم منه انه لا يجب ان يوجه الامر نحوه ح والمقصود انه
لا يجوز ولو قال بل وجب جاز لكان اظهر   فلا عزو بالغين المعجمة والراء المهملة كنه
عجب لا عجب   وانتهاء ارادة المكلف انه صفة للارادة اى المكلف مع ان المشهور عند
الاشعرى غير قائل بها الزاما للخصم وهم المعتزلة والامامية لانهم ينكرون استناد افعال
العباد اليه سبحانه   فلا تكليف فلا معصية اما عدم التكليف فلعله بعد انتفاء شرطه كالارادة
واما عدم المعصية فلانها باعتبار مخالفة التكليف وهو منتف   فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف
اى عند المعتزلة اذ التكليف بعد الفعل ان لا يعلم احد انه مكلف لجواز ان يعلم بعده
كونه مكلفا لكن لا يصح بعده بالاجماع ولا في حال الفعل ليدفع بانه مناقض لمذهبهم بل
قبله ولاستحالته فيه وعلى هذا يبطل الملازمة وجب بان معنى قوله لم يعلم احد انه مكلف
لم يعلم في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان فاندفع الايراد وتم الملازمة نعم
جهر بان اللازم من دليل ح انتفاء العلم بالتكليف من بعض الوجوه كالعلم قبلهما واحد للعلم
وهو ما ذكره المعترض بكون اللازم ضروري البطلان اهـ وقبله لا يعلم واعترض بانه لا يلزم انتفاء
العلم بالتكليف قبل الفعل ومعه وبعده انتفاء العلم به مطلقا لجواز ان يعلمه في حالة ان لم يعلمه
في الوجوه الثلثة واجيب بان العلم بالتكليف مع العلم بانتفاء كونه في شيء من تلك الازمنة ضرورة
لو حصل العلم لحصل في واحد منها لانتفاء وجه المشترك واى ان حصل التعين منها وحقيقة النزاع
عند دخول الوقت بشرط ان يمضي من الوقت ما يسع فيه الفعل فانه لا ينقطع التكليف ح كما في المتفق
الثالث لو صح ابراهيم لم يصح التكليف مع علم عدم شرطه لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده

عند الاشعري [illegible] مع الفعل [illegible]

واللازم

واللازم باطل اما الملازمة فلانتفاء شرط وجوب الذبح عند وقته
وهو عدم نسخه وهو يقتضي عدم وجوبه المستلزم لعدم العلم بالوجوب ضرورة
ان العلم بالشيء فرع ثبوته في نفسه واما بطلان اللازم فلانه لو لم يعلمه
لم يقدم على ذبح ولده بتهيئة الاسباب من الاضجاع وتله للجبين و
امرار المدية على حلقه لانه حرام على تقدير عدم العلم بالوجوب ولم يحج
ابه الى فداه وقد قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم   وح
فتوجه المنع عليها جلي اي دائما ان النزاع في الشرط الذي يتوقف
عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر لا في الشرط مطلقا فتوجه
المنع على المقدمة جلي ظ اذا اراد باللازم عدم عصيان احد بترك
الفعل فبطلانه لانه حجم وانما لم يتعرض المصنف لهذا لان مساق الدليل
يابى ارادة هذا المعنى   قوله المنع من بطلان اللازم وهو انه
لم يعلم احد في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان وانتفاؤه انما
اذا ذهب الى انه بعد خروج الوقت يعلم انه كان مكلفا بالفعل
في ذلك الوقت   وليس يجيب جواب عن سؤال مقدر
تقريره لو كان العلم بالتكليف بعد مضي وقت الفعل لا
قبله لزم ان يسقط عنه وجوب التحرز عن ترك المامور به
عنه دخول وقته لعدم علمه بالتكليف وانه باطل بالاتفاق و

قوله
الواجبات مطلقا لان هذا ليس لازما
لعدم صحة التكليف عند العلم بعدم
التمكن والقدرة بالضرورة وانما
اللازم له عدم العصيان بترك الفعل
الذي علم عدم التمكن والقدرة
عليه وان اراد باللازم عدم
العصيان بترك هذا حرره

وتقرير الجواب انه اذا دخل الوقت والمكلف على شرائط التكليف غلب
ظنه ببقائه عليها وجب عليه التحرز عن الترك ولا يحصل ذلك التحرز الا
بالشروع في الفعل وبالجملة وجوب التحرز ليس موقوفا على العلم بالتكليف بل يكفي
الظن به واورد بان هذا الجواب يستلزم وجوب الفورية في الموسع
لما يظهر من قوله ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع في الفعل ويمكن
ان يجاب بان الموسع له افراد وكل فرد منه واجب على التخيير ولا يحصل
التحرز عن ترك الماهية الا بالشروع في الفعل فلا يكون فيه دلالة
على وجوب الفورية ان يخترم في التسبيع في القاموس اخترم فلان
مبنيا للمفعول مات واخترمته المنية اخذته بنية الفرض ولو لم
يكن عالما بان الفعل وجب عليه لم يجب عليه نية الفرض
ويظهر من هذا الاستدلال انما اشتهر بين الا
صوليين من ان التكليف بالفعل عند الاشعرة انما يتوجه
عنده المباشرة به لا من قبله على ما ينبغي
لانهم يقولون يتوجه التكليف
قبل الفعل وبقائه حال المباشرة
ثم ان دعوى الاجماع على وجوب نية الفرض مع
وجود المنافي المبني على العفاكة قبل الكلا او على ان المنافي نادر لا يعبؤ به

او يكون اشارة الى الجواب المستفاد من الكلام السابق تقريره ان الاجماع على وجوب نية
الفرض لا يدل على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل اذ يكفي في وجوبها غلبة الظن بالبقاء والتمكن
حيث لا سبيل الى القطع وهي حاشية لما الذي هو فري الاوداج يقال فريت الشيء افريه
فريا اي قطعته والاوداج جمع ودج بالتحريك وهو عرق في العنق بل الظاهر منه انه
يحتمل ان يكون بال الظاء المثناة من قوله اني اذبحك فري الاوداج والمامور به في قوله افعل
ما تؤمر هو الذبح لا غيره لم يكن مذكورا ولا حمله على المقدمات المذكورة في زمان الاعتبار
الاية بل ودلالة قوله وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا عليه باعتبار ان المعنى
الرؤيا هو فعل ما هو رأى في المنام وما فعل الا مقدمات الذبح فهي المرئية في المنام
دون الذبح لعدم وقوعه مدفوعة بان الامر بالذبح مستلزم للامر بمقدماته فالاتيان بها في
المامور به يصح ان يقال انه مصدق له قبل اتمامه على انه لو لم يقل لوجب المقدمة
لصح ايضا اطلاق التصديق بالشروع فيها كما لا يخفى على المتدبر وفيما ذكرناه امور
الاول قوله ان هذا لهو البلاء المبين اذ الظاهر ان هذا اشارة الى الذبح بالمعنى الحقيقي
بقرينة التاكيد بان وباللام وباسمية الجملة وبالتوصيف المفيد للحصر مع تاكيد الحصر
الفصل وبالوصف المفيد لانحصار هذه البلية من بين البلاء بالشدة وتناهيها
في الحصر ولا يحملها على المقدمات فيبعد لسهولة الاشتغال بها وعدم وحشتها في النفس
مثل الذبح والقول بان تلك المقدمات بلية عظيمة باعتبار عدم العلم بحال الذبح
واحتمال ان يؤمر بالذبح نفسه بعدها ففيه مناقشة لا تخفى الا ولا فلا يناسب التعظيم اما ما

بالغير كذا وما ذكر فيه اولا وثانيا فلان الامر بالذبح الاذن خلاف المتعارف فيه لكن الاحتمال
بعيد جدا والثاني فلانه وفيه بحث عظيم اذ الظاهر ان الامر كان متعلقا بالذبح وان الفداء
بدل منه لان الامر لو كان متعلقا بالمقدمات وقد فعلها فلم يحتج الى الفداء لان الفداء بدل ولا
حاجة الى البدل مع وجود المبدل منه على ان الظاهر كون الفداء من جنس المفدى والقول بان
الفداء بدل من مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن مأمورا بها او عاطل انه يشعر بعدم الذبح
ففيه بعد وغاية البعد لان الفداء حينئذ لا يكون عن شيء معقول ظاهرا وفيه بحث على اصل الدليل بان
تعلق الامر بالذبح مسلم ولكن انتفاء شرطه بعد عدم نسخه ممنوع لانه روي انه عم فرى اوداج ابنه
لكن كلما فرى جزءا اعاده الله ثم فقد فعل ما امر به من الذبح وان لم يبطل الحيوة وربما يدفع
ذلك اولا بانه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا وثانيا بانه لو ذبح لما احتيج الى
الفداء ويمكن الجواب عن الاخير بان الفداء بدل عن الحيوة لا عن الذبح   وعن الرابع ان الوهم
اشارة الى منع كون الامر بالفعل حسنا لمصالح تنشأ من نفس الامر دون المأمور به كالابتلاء
والامتحان وتوطين النفس على الامتثال والعزم على الاتيان به مستندا بان ذلك انما
يعقل اذا كان الآمر جاهلا باحوال المأمور به ولا اذا كان عالما فلا ضرورة والحق ان الله
مكابرة لان الكلام في خواص صيغة الامر ومقتضاها وهاهنا مع قطع النظر عن صدور الامر على ان
ذلك لا يمتنع في حق العالم ايضا وانما يمتنع لو كان المقصود تحصيل العلم ولا اذا كان المقصود
اظهار الحجة على المأمور واحال النفع اليه بالعزم على الاطاعة وعدمه فلا وجه لها
ظهر بطلان الحصر في قوله فاما يحسن لمكان الوصول آه وما يتبعه   ما ذكره ان الكفار الذين

علم الله تعالى منهم لا يؤمنون مثل ابي جهل واضرابه مكلفون بفروع الشريعة وان كان بين هذا و
ما نحن فيه فرق لان كلا منافي شرط التمكن من الفعل كالقدرة والحيوة ونحوها والايمان
ليس من هذا القبيل بل من قبيل الطهارة والارادة ونحوهما   وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل
فيه نظر لان النزاع انما هو في مجرد تعلق الامر بما علم انتفاء شرطه ولا ان المطلوب في ذلك
الامر هل هو نفس الفعل او العزم عليه فامر خارج عن محل النزاع كما يشهد به عنوان المسئلة و
احتجاج الخصم فعلى ما ذكره المص يجعل النزاع في المسئلة لفظيا   لما ان الاول ان
هل آه توضيحه ان الامر انما يدل تضمنا على الجواز بالمعنى الاعم الذي هو قدر مشترك بين الاحكام
الاربعة المذكورة اعني الاذن في الفعل لا على الجواز بالمعنى الاخص الذي هو قدر مشترك بين
الثلثة الاخيرة اعني الاذن في الفعل والترك معا لانه مناف للوجوب ضرورة ان الوجوب
غير متضمن للاذن في الترك واما نفي الجواز بهذا المعنى لانه لو فرض ثبوته مع الوجوب لكان
باقيا بنفسه بعد نسخ الوجوب لاقترانه بغيره من القيود والمقصود بيان عدم امكان
بقائه بنفسه بعده واذا ثبت ان الجواز بالمعنى الاعم جنس للاحكام الاربعة ثبت
انه لا يقوم ولا يتحصل الا بما فيهما من القيود والفصول كما هو حكم سائر الاجناس فالمدعى
لبقائه بعد النسخ ان ادعى بقائه بنفسه اي من غير تحقق فصل اليه فهو باطل بالضرورة وان
ادعى بقائه بعده لا بنفسه بل بواسطة اقترانه بفصل آخر من الفصول وهو الاذن في
الترك باعتبار ان الناسخ لما رفع فصل الوجوب اعني المنع من الترك انضم الجنس
فصل آخر اعني الاذن في الترك ضرورة ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر ففيه

هل ينبغي بعد نسخ الوجوب الجواز ام لا

ان هذا موقوف على ان يكون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء من مفهوم الوجوب
وفصل الجواز دون المجموع مثل ان يقال نسخت المنع من الترك او رفعته او نحو هذا ولا
نزاع فيه بل النزاع انما هو في مثل نسخت الوجوب وهو كما يحتمل رفع المنع من الترك
لكونه كافيا في رفع الكل كذلك يحتمل رفع المجموع وهذا الاحتمال لا يضر وبيان انتفاء
الجواز وعدمه مثل وان قلنا دلالة المنسوخ على البقاء وفيه نظر لانا لا نم ان الاحتمالين
مثل وبيان لان الفصل فيه والظاهر رجوع النفي الى القيد كما تقرر في موضعه ولان المقتضي
لكل واحد من القيد والمقيد وهو الامر متحقق قبل النسخ لان المقتضي للمركب اعني الوجوب
مقتض لكل واحد من اجزائه ورجوع النفي الى القيد متيقن قطعا لان النفي اما ان يعود الى القيد فقط
او الى المقيد ايضا او الى المقيد فقط ورفع القيد على الاولين ظاهر وكذا على الاخير لان رفع
الاذن في الفعل يستلزم رفع المنع من الترك ايضا بالضرورة فعلى التقادير رفع المنع
من الترك معلوم ورفع الاذن مشكوك ويتمسك في بقائه بان الاصل في كل ثابت
استمراره الى ان يعلم زواله فليتامل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع لم يرد تعلقه
بالمجموع من حيث المجموع وان كان هو باعتبار اجزائه لانه يعود الى الاحتمال الاول بل اراد
تعلقه بالمجموع باعتبار تعلقه بكل واحد من اجزائه او بالجزء الاخير الذي هو
رفع الحرج عن الفعل وهو الذي جعله اولا جنسا للاحكام الاربعة اعني الاذن في الفعل
فقط لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع لان نسخ رفع الحرج عن الفعل
يستلزم رفع المنع من تركه ايضا وانما حكم بان فائدة هذا الاحتمال قليلة لزوم الحكم

ببطلانه لان المقصود احاطة جميع الاحتمالات العقلية والاشارة الى تفصيلها حركا ولا يتاتى
هذا عود بعضها الى البعض باعتبار لازمه كان الوجوب ماهية مركبة يعني ان الوجوب ماهية
مركبة من جزئين ورفع المركب قد يكون برفع كل واحد من جزئيه وقد يكون برفع احدهما
فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص اصلا فلا دلالة لنسخ الوجوب على ارتفاع
الجواز اذ يكفي في نسخه رفع المنع من الترك فلا يكون النسخ مانعا عن الجواز فلئن النسخ
كما يدل على ارتفاع الجواز كذلك لا يدل على تحققه قلنا الدلالة على تحققه غير مستندة
الى النسخ بل مستندة الى الامر فان قلت النسخ متوجه الى الامر فلا يبقى مقتضاه
قلنا النسخ متوجه الى الوجوب دون الامر اذ توجهه الى الامر موقوف على دلالة
النسخ على رفع كل واحد من جزئي ماهية الوجوب وقد عرفت حالها احدهما ان
الخلاف واقع اه قال المصنف في الحاشية لا يخفى ان المستند ثابت للمنع فلذلك بعد
الكلام عليه اقول انه وارد على المنع غير ظاهر لان له سندا آخر وهو ان يكونا معلولين لعلة
واحدة فقال انهما معلولان لعلة واحدة وهذا ايضا يكفي للمانع لان المراد
بالعلة هاهنا هي العلة التامة ولا خفاء في ان زوال احد المعلولين يستلزم زوال علته
التامة لامتناع تخلف المعلول عن العلة وزوال العلة يقتضي زوال المعلول الاخر اعني
الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت ان نفي النسخ لبقاء الجواز على هذا
التقدير ايضا وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة ملازما اه لما ادعى ان المانع عليه الفصل
اولا واقتضى زواله بزوال الجواز ثانيا صح ايراد المنع عليهما ولا يكون من باب

المنع على البتّ نعم لو حمل كلامه على المنع بان يقال مراده ان عدم ما لقيته لنسخ الوجوب لثبوت الجواز موقوف على امرين احدهما ان لا يكون الفصل علة للجنس والثاني ان لا يتقوّم والا لعدم زوال الاول وكلاهما تم لكلام من هذا الباب فليتأمل احدهما المنع من الترك والآخر الاذن فيه

الجواز مع القيد الاول عبارة عن الوجوب وقسيم لا حرمة ومع القيد الآخر جنس للندب والكراهة والاباحة بالمعنى الاخص فان زال الاول خلفه الثاني لان الثاني نقيض الاول ورفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر لان زيد الموجود اذا لم يثبت له عدم القيام فقد ثبت له القيام قطعا والاصل استمراره لا يقال كما ان الاصل

استمرار البقاء المحقق مقتضيه فهو الامر كذلك الاصل استمرار المنع في الترك المحقق مقتضيه ايضا فالقول بزوال الثاني دون الاول تحكم لانا نقول انما نقول بزوال الثاني لعدم ورود النسخ لانك قد عرفت ان زوال الثاني متحقق على جميع التقادير سواء تعلق النسخ بالثاني او بالاول او بهما جميعا بخلاف زوال الاول فانه غير متحقق عند تعلق النسخ بالآخر فالنسخ انما هو بالقطع على زوال الثاني دون الاول فان بقاءه وعدم بقائه محتمل فرجح البقاء بالاستصحاب ولو ثبت الخصم فرجح الاحتمال الاول على الثاني بوجهين اسبق فلا نعيده ونقول هنا اصالة عدم وجود القيد لا يصلح للمعارضة لان وجود الفصل مع الاول معلوم بعد ورود النسخ على التقادير لا على تقدير رجوع النسخ الى المنع من الترك فقط ولا على تقدير رجوعه الى الجميع فلما عرفت ان ذلك يستلزم رفع المنع من الترك البتة و

لانك

ولا شك في ان رفع المنع منه يستلزم الاذن فيه فوجود الاول معلوم قطعا ومن هنا ظهر لك ان منع الاستصحاب بانه متوقف على رجوع النسخ الى القيد وان كيد فصل آخر وهو الاذن في الترك معلوم بمجرد النسخ على جميع التقادير فليتأمل الحق انه حقيقة في التحريم فقط في عبده المشهور ان صيغة النهي تستعمل في سبعة معان التحريم نحو لا تزنوا والكراهة نحو لا تمس ذكرك بيمينك في الدعاء والتحقير نحو لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم وبيان العاقبة نحو لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء نحو لا تكلني الى نفسي طرفة عين والياس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء وزاد صاحب التنقيح ثامنا وهو التسلية نحو لا تحزن واختلفوا في معناه حقيقة فقيل هو التحريم وقيل الكراهة وقيل كل واحد منهما وقيل القدر المشترك بينهما والبواقي من المعاني التي يستعمل فيها فلا يقتضيها بحسب الوضع اتفاقا والاصل عدم النقل فضم هذه المقدمة لها ليثبت المطلوب وهو ان الصيغة حقيقة في التحريم لغة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه آه اورد عليه اولا ان النزاع انما هو في ان الصيغة في اللغة للتحريم او لا والآية تدل على انها للتحريم في الشرع وثانيا ان ما نهاكم عام شامل للنهي الكراهة ايضا فوجب حمل انتهوا على حقيقته ومجازه او على القدر المشترك بينهما وعلى التقديرين يشكل الاستدلال بها على التحريم وثالثا ان الحاجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهي وهو اسم في الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة والانتهاء عن المكروه بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته واعتقاد انه مكروه فلا يتم الاستدلال الا بالاجماع

بل يثبت ان النهي المأخوذ في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير مسلم ورابعا ان التحريم المنهي عنه

في التفسير ثبوته انما استفيد من ان الامر بالانتهاء لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في

الثاني اقول يمكن الجواب عن الاول بانه اذا ثبت انها في الشرع للتحريم ثبت في اللغة

اذ الاصل عدم النقل وعن الثاني بان تمام عمومية غير معلومة كيف لا وهو اول البحث ولا يصح

صرف الامر الثابت كونه للوجوب حقيقة فاذا وجب الانتهاء عنه علم انه حقيقة

في التحريم فقط وعن الثالث انما يجب الانتهاء عنه غير شامل للمكروه اذ الانتهاء

معناه كف النفس عن المنهي عنه يقال نهيته عن كذا فانتهى اي كف كذا في الصحاح ولا

ريب في انما يجب كف النفس عنه لا يكون مكروها ولا تفسير النهي بما ذكر فلا اعرف له وجها

لا لغة ولا عرفا وعن الرابع ان العلم بالتحريم مستفاد من الامر لا نفس التحريم وبينهما

بون بيان بالوجوب في الخطاب ما يدل عليه وهو غير مذكور موافقا له

في النهي النفي والاثبات سواء كان اولى منه او لا وربما خص بالاول كتحريم الضرب

والشتم والاذى المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف وما نحن فيه من هذا القبيل

لان مناهيه تعالى اولى بالتحريم من مناهي رسوله فتحريم مناهيه يدل على تحريم مناهيه

تعالى بالطريق الاولى نفس الفعل والفرق بين ان لا يفعل وبين الكف عن الفعل

ان الاول يجامع الثاني قطعا بخلاف الثاني فانه لا يلزم ان يقارن الاول لجواز

ان لا يفعل ولا يخطر باله الكف عنه فائدة ما اورده البدخشي في شرح المنهاج

من ان الكف وترك الفعل لا فرق بينهما لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا

ان المطلوب بالنهي ما هو

مثلا يعني ان تارك الزنا ممتثل لنهيه في العرف العام ممتثل لاجل تركه ويمدحه العقلاء لذلك

مع قطع النظر عن الكف بل مع عدم الشعور به وذلك دليل على ان المطلوب هو الترك دون الكف

والا لما كان ممتثلا بمجرد الترك ولما كان المدح بمجرده حسنا فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا

لم يكن ايجاده مقدورا لكن ان يمنع الملازمة بان نفي الفعل غير مقدور ولكن ايجاده مقدور

لكون كف النفس عن ايجاده ايضا مقدورا ومعنى تساوي نسبة القدرة الى الوجود والعدم

تساويها الى الايجاد والكف عنه الا انهم تسامحوا فعبروا عن الملزوم باللازم مجازا

قلنا العدم انما يحصل اثرا للقدرة آه توضيحه ان العدم المطلق لا يصح ان يكون اثرا

للقدرة متجددا بها والنزاع ليس فيه بل في العدم المضاف الى الفعل وهو اثر للقدرة

بنسبة اليها متجدد بها باعتبار استمراره منع المكلف عن ادخال ماهية

الفعل وحقيقته في الوجود ان اراد المنع عن ادخال الماهية في الوجود دائما فمصادرة

وان اراد المنع عن ادخالها مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه فقوله وهو انما يتحقق

بالامتناع باطل اذ اللازم على هذا التقدير كونه للقدر المشترك بينهما وجواب السلام منه

عن هذا الايراد بان فيه نظر لان الامتناع عن ادخال الماهية في الوجود دائما يتحقق مع

الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه لا يخفى ما فيه ولهذا اراد اخر

السنة آه اذا كانت هناك قرينة على الدوام فلا ينفع لان الكلام في النهي المجرد

عن القرائن الا ان العصيان والذم بسبب ترك التكرار ممنوعان ثم قيل عدّ

عرفا عاصيا اي عدّ عاصيا بالنسبة الى الفرد المتروك منه وحاصل المطلب على تقدير

وان النهي يدل على

التكرار والدوام

علا

دوام النهي اما ممتنع من جميع الوجوه او محال لذلك او ممتنع وخاص من جهتين فلا يرد عليه ما اورده
ولده قدس سره من انه يتوجه على القول بافادة النهي الدوام عدم تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر
لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق الامتثال باول مرة و
ثاني مرة مع ان الظاهر تحقق ذلك وعلى الثالث ان التجوز جايز فقد مر في بحث الامر
ما ينفع ذكره في هذا المقام كثير مما خالفنا كابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم و
الغزالي الرازي واحمد بن حنبل والزيدية ومالك في رواية عنه والقاضي واجازه قوم
منهم المحقق واتباعه وقد ادعى في المختصر انه مذهب الجمهور وربما منعه ما لغ نسب
هذا المنع الى البعض المعتزلة وقد يوجه ذلك بان السجود نوع واحد مامور به لله تعالى فلو كان
منهيا عنه بالنسبة الى الصنم لزم كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه وانه محال
واورد عليه بان هذا يقتضي ان لا يكون السجود للصنم حراما ودفع ذلك بان المحرم هو قصد
تعظيم الصنم دون السجود وردّ بان التعظيم قيد واجب وقد اعترفوا بالحرمة للصنم فيكون
فيكون جنس التعظيم بعض افراده واجبا وبعضها حراما فلزمهم الاعتراف بما انكروه من
حيث لا يشعرون والحق ان جواز اختلاف افراد الجنس بديهي لظهور ان ذات هذا
الفرد غير ذات ذلك فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الآخر فلا يبعد في ايجاب احدهما
تحريم الآخر ثم ان قوله السجود نوع واحد مامور به لله تعالى ان اريد ان ماهية السجود من حيث هي
كذلك وجميع افرادها مامور به فهو ممنوع لجواز ان اراد ماهيته باعتبار تحققها في ضمن
بعض الافراد مامور بها فهو مسلم ولكنه ينافي كونها منهيا عنها باعتبار تحققها في ضمن
بعض

في انه هل يجوز تعلق الامر والنهي على شيء من جهتين ام لا

ارادة

وذا آخر فذلك مستحيل قطعا لان معنى الوجوب جواز الفعل ومعنى الحرمة عدم جوازه
وهما متناقضان فلا يجوز اجتماعهما بالضرورة لان معنى الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز
لما كان الوجوب والحرمة متضادين للامر فقط من لم يقبل معناه طلب الفعل مع المنع من
الترك وطلب الترك مع المنع من الفعل بل قال معنى الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز
يعني يلزم من تحريمه انه يجوز تركه ومن ايجابه انه لا يجوز تركه ليظهر التناقض ويثبت ان هذا
التكليف محال في نفسه ولما كان المفروض هو الاتحاد في جميع الجهات لم يرد ان ذلك جائز
بحسب اختلاف الزمان واعترض بان هذا من جواز التكليف بالمحال لم لا يجوز هذا النهي المحال
الذي هو التناقض ومحل هذا الحكم واجيب بان المحال ثلثة انواع المرتبة العليا
وهي ما يكون محالا بالنظر الى ذاته وهو غير جائز بالاتفاق والسفلى وهي ما يكون محالا
بالنظر الى ما عرض له وهو جائز بل واقع بالاتفاق والوسطى وهي ما يكون محالا عادة
اي لا يدخل تحت قدرة البشر عادة كالطيران الى السماء وهذا هو المتنازع فيه
فالمجوزون قالوا بجوازه والمانعون منعه نظرا الى انه من قبيل الوسطى وبعضهم نظرا الى معنى
التناقض فيه فجعلوه من العليا فظهر الفرق وانه مع التكلم بان كان الفعل الخ
بين الجهتين اما مساواة او مباينة او عموم من وجه بان يكون الفعل بكل واحدة منهما
على الآخر جائز ام جواز تحققهما في محل واحد او عموما مطلقا بان يكون الجهة
الموجبة اعم من الجهة المحرمة والاول حكمه حكم الجهة الواحدة لوقوع التلازم
بينهما كما صرح به صاحب النقود والثاني لا يتصور فرضا كما صرح به بعض المحققين

ع

التكلم

والآخران رفع النزاع فيهما وههنا قسم آخر وهو ان الكون بينهما عموم مطلق على ان
يكون جهة الحرمة اعم من جهة الرخصة والظاهر ان حكمه حكم الجهة الواحدة في تعذر الامتثال
كالصلوة في الدار المغصوبة بهذا مثال لا ينفك كل واحدة من الجهتين عن الاخرى
واجتماعهما في محل واحد انما حصل باختيار المكلف فان تلك الصلوة لها جهتان كما
اشار اليهما الشارح اوليهما كونها صلوة واخرىهما كونها غصبا لاستيلائه على مال الغير
ظلما وهاتان الجهتان ليس بينهما ملازمة لان الشارع لم يامر بالكون الغصبي بل انما امر
بالكون المطلق فالمكلف يقدر على الاتيان بالجهة الاولى من حيث الصلوة بان يفعل
الصلوة في مكان مباح وعلى الاتيان بالجهة الثانية من دون الاولى بان يسكن في
المغصوب من غير صلوة وعلى الاتيان بهما جميعا بان يفعل الصلوة في الدار المغصوبة
فظهر انه لا تلازم بين الجهتين وبهذا الاعتبار ذهب جماعة الى جواز اجتماع الحكمين
والحرمة وسيأتي المصدان بينهما ملازمة باعتبار ان الشارع امر بالكون الغصبي وانت
لا يصح اجتماعهما لان الجهتين ح في حكم الجهة الواحدة في حال اجتماعهما
ابطلها واوجب قضاءها لان الافعال بها ليس اتيانا بالمامور به لان هذه الصلوة
حرام فقط خلافا للقاضي فانه مع كونه ح قائلا ببطلانها قائلا بانه يسقط عنه فعلها
القضاء اذ الفرض قد يسقط عنده بفعل معصية كمن شرب مجننا حتى جن فانه
يسقط به الفرض فالجمع بينهما في امر واحد ثم ان اراد امتناع الجمع فيه
مع اتحاد الجهة فلا نزاع فيه وان اراد امتناعه مع تعددها فهو مثل قوله وتعدد

الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق على محل النزاع وقوله اذ الامتناع انما نشأ الخ
غير مفيد لانه ان اعتبر مع ذلك الشيء اتحاد الجهة فلا نزاع فيه وان اعتبر
معه تعددها فالخصم لا يسلم ان الحكم انما نشأ وكيف يسلم امتناع الانحصار فيه ولا
قوله وذلك اي امتناع اجتماع المتنافيين لا يندفع الا بتعدد المتعلق فان اراد
تعدده بحسب الذات كما هو ظ كلامه فالحصر ممنوع اذ الخصم يقول بانه لا امتناع مع
تعدده بحسب الاعتبار ايضا وان اراد تعدده مطلقا فقوله ومن البين ان التعدد بالجهة
لا يقتضي ذلك ممنوع لظهور ان تعدد الجهة يقتضي تعدد المتعلق بحسب الاعتبار لان
متعلق الوجوب هو الكون باعتبار كونه من اجزاء الصلوة ومتعلق الحرمة ذلك باعتبار
كونه فردا من افراد الغصب لا بمعنى ان التكليف متعلق الامر والنهي بالكون المعين
الشخصي ليرد ان هذا التكليف بالمح بل بمعنى ان متعلق الوجوب هو ذات الكون مع
احدى الجهتين ومتعلق الحرمة هو ذاته مع الاخرى فيتغاير المتعلقان من هذه الجهة
ثم قوله بين الوحدة بالفتح ان اراد به بقاء الوحدة الذاتية فلا نزاع فيه وان
اراد به بقاء الوحدة الذاتية فلا نزاع فيه وان اراد به بقاء الوحدة
من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه تعدد بحسب الاعتبار ايضا فهو ممنوع
فانا نقطع بانه مطيع عاص فكذا فيما نحن فيه من جهة انه صلوة وعاص من جهة
انه غصب فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الخ توضيحه ان متعلق
الامر في الحقيقة هو مطلق الكون الذي هو جزء للصلوة المطلقة اعم من ان يكون في الدار

المغصوبة او غيرها وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزء الصلوة
ام لا فمتعلق كل واحد منهما مفهوم كلي مغاير لمتعلق الآخر وبين المفهومين عموم من وجه فكل
واحد منهما متعلق الحكم غير الآخر لكن المكلف اختار جمعهما في محل مخصوص وهو مادة
الاجتماع فذلك المحل ليس واجبا بخصوصه لجواز تركه ولا حراما بخصوصه بل يشتمل على ماهية
الغصب الذي هو حرام لذاته ففي هذا المحل وان اجتمع متعلقا الامر والنهي لكن لم يتحدا
والمحذور هو الثاني دون الاول وذلك لا يخرجهما اي جهتهما باختيار المكلف مع
امكان عدمه لا يخرجهما عن حقيقتهما لانك قد عرفت ان متعلق الامر والنهي مهيتان
متغايرتان والمتغايرتان لا تتحدان باختيار المكلف جمعهما في فرد مخصوص وقوله فتجد
المتعلق البعض على سبيل الانكار ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق
اي سواء اتفق تحصيله في ذلك المكان او في غيره فلا يكون شغل المكان في الخياطة مما عنه
فلا يكون [illegible] فيما نحن فيه اذ هو ما اجتمع فيه الامر والنهي سلمنا ان شغل المكان
عنه لكن متعلق الامر والنهي مختلف لان الشغل ليس ذاتيا للخياطة فلا يكون
مامورا به فلا محذور فيه بخلاف ما نحن فيه فان الكون المخصوص ذاتي للصلوة في الدار
المغصوبة وهو منهي عنه لكونه فردا من افراد الغصب فلو كانت تلك الصلوة مامورا بها
لزم اجتماع الامر والنهي وانه محال وقد يجاب عن هذا بان الكون وان لم يكن ذاتيا للخياطة
لكنه من لوازمها وشرائطها عقلا فيلزم وجوبه من وجوب الخياطة بناء على ان ما
لا يتم الواجب الا به كان واجبا مطلقا وينتقل الكلام الى هذا الكون فنقول هو
واجب وحرام من جهتين فاذا جاز فيه جاز فيما نحن فيه ايضا لعدم الفرق في قول

ويمكن

ويمكن دفعه بان مقدمة الشيء ما يتوصل به الى ذلك الشيء والكون بالنسبة الى الخياطة ليس من
هذا القبيل بل من قبيل المقارنات سلمنا ان الكون ذاتي للخياطة لكن نمنع كون
الهيئة مطلقا لان النهي عن الكون في المكان المخصوص يدل على ان الكون المطلق في الخياطة
غير الكون في ذلك المكان فلا يكون الخياطة في ذلك المكان مامورا بها لانتفاء
الكون المطلق فيها فلا يكون من جاء فيه مطلقا لانتقال هذا التخصيص حال الشعور به
الامر حال الطلب فالقول به غير معقول لانا نمنع عدم الشعور به مع ان الكلام في
اوامره سبحانه وهو حال الامر بالكون في ضمن الصلوة مثلا عالم بان مراده الكون في
غير المكان المغصوب لعلمه بنهيه عن الكون فيه الا ان الكون الذي هو
قيل الكون عند المتكلمين عبارة عن حصول الجوهر في حيزه وهو ينقسم الى الحركة
والسكون انقسام الجنس الى انواعه اذ الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيزه بعد
حصوله في حيز آخر والسكون عبارة عن حصوله في حيز واحد اكثر من آن واحد
ومحصل هذا الجواب ان الكون الذي هو جزء لهذه الصلوة الواقعة في الدار المغصوبة
منهي عنه لانه فرد من افراد ماهية الغصب فلا يجوز ان يكون مامورا به ايضا لاستلزامه
اجتماع المتنافيين في موضع واحد اقول قد عرفت ان ذلك جائز باعتبار
تعدد الجهات على ان يكون الجهات قيودا للمحل المتنافيين فيكون هذا المقيد غير
ذلك المقيد كما ترى في المسجد فانها واجبة من حيث انها صلوة ومستحبة من انها
في المسجد واذا جاز اجتماع الوجوب والندب في محل واحد جاز اجتماع الوجوب

والحرمة ايضاً لان الاحكام كلها متضادة نعم لو كانت الجهات عللا لتعلق الاحكام بذلك المحل لامتنع ذلك للزوم اجتماع المتنافيين في محل واحد فتامل فانه دقيق جدير وكذا يقال في جهة الصلوة آه يريد دفع ما يقال من ان الكون المطلق جزء لمطلق الصلوة المامور وهذا الكون جزء لهذه الصلوة وهي فرد من مطلق الصلوة والامر بالمطلق ليس امرا بافراده ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه يريد ان الامر المتعلق بالماهية الكلية متعلق بافرادها في الحقيقة سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في ضمن الافراد او قلنا بان وجوده عين وجودها الا انه اقتصر على الاول لانه اخفى وفيه نظر لان الكلي الطبيعي مطلوب بنفسه والامر به لا يتعلق بجزئي منه كما حقق في موضع آخر ولو سلم فلا شبهة في انه لا يتعلق بجزئي معين بل انما يتعلق بواحد من الجزئيات لا بعينه فمتعلق الوجوب هو الماهية الموجودة لتشخص ما ومحل الحرمة حصول التشخص وان كان حرام على افراد ادلها يدل في العبادات والمعاملات جميعا ثانيها لا يدل مطلقا ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات غير العبادات بقرينة المقابلة فيشمل العقود والايقاعات واختلف القائلون بالدلالة وهم القائلون بالمذهب الاول والثالث فقال جمع منهم المرتضى رضي الله عنه في الذريعة والشهيد في قواعده وشيخنا في حاشيته على الزبدة ومحاسنه في المختصر ان تلك الدلالة بحسب عرف الشرع لا بحسب اللغة لان الاجزاء عبارة عن عدم الامتثال بالمامور به او عدم الاسقاط للقضاء لا يخطر ببال واضع اللغة وقال آخرون بدلالة اللغة عليه ايضا مثل دلالة الشرع ولم يقل احد باللغة وحدها دون

في دلالة النهي على فساد المنهي عنه

الشرع ودون غيرها مطلقا ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه في غير العبادات مطلقا لا بحسب الشرع ولا بحسب اللغة فههنا دعويان اوليهما الدلالة في العبادات شرعا ولغة وثانيهما عدم الدلالة في المعاملات كذلك لنا على اوليهما حاصله ان تعلق النهي بالعبادة يقتضي كونها مبغوضة وتعلق الامر بها يقتضي كونها مطلوبة وهما متضادان فلا ياتي بها لا يكون آتيا بالمامور به فيلزم عدم الامتثال وعدم الخروج عن العهدة وهذا معنى الفساد وفيه نظر لان المراد بتلك العبادة اما ما من شانه ان يكون عبادة بان لم يتعلق الامر به بعد او ما هو عبادة بالفعل بان تعلق الامر به كما تعلق به النهي كما هو الظاهر فعلى الاول لا يكون متعلق النهي عبادة لعدم تعلق الامر به فلا يدل النهي على الفساد اذ الفساد هو عدم موافقة العبادة لامر الشارع عند المتكلمين وعدم اسقاطها للقضاء عند الفقهاء وعلى الثاني يلزم امران احدهما اجتماع الامر والنهي في شيء واحد والمص لا يقول بجوازه كما مر على ان التناقض اللازم يوجب تناقض الملزومات فيلزم مناقضة الشيء لنفسه وقد يتمثل له توضيحا وتبيينا بمثال وهو ان المصلي لو قرأ عزيمة في الصلوة فالقراءة منهي عنها فان كان الامر بالقراءة في الصلوة متناولا للعزيمة لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وان كان غير متناول فكيف يوصف القراءة بكونها عبادة فاسدة بل ليست بعبادة اصلا الا ان يقال قد توصف الصلوة بالفساد اذا حصلت قراءة العزيمة فيها وذلك امر آخر لا يقال امتناع اجتماع الامر والنهي انما يكون اذا كان تعلقهما على شيء واحد من جهة واحدة وههنا يجوز ان يكون الجهة متغايرة لانا نقول هذا ايضا لا يجوز على راي المص على ان القول بدلالة النهي على الفساد حينئذ مطلقا ممنوع

غاية ما في الباب لزوم فساد المنهي عنه من حيث اشتماله على جهة موجبة للنهي وهو ايضا
لا ينافي صحته من حيث اشتماله على جهة موجبة للامر والجواب الحق ان التغاير فيما كان
الامر والنهي متعلقين بشيئين متغايرين لا بشيء واحد وليس كلامنا فيه وان تلازما كان
كل واحدة منهما مع ظرفه من ضرورات الاخرى واذا كان كذلك تعلق الامر باحدهما يستلزم
تعلقه بالاخرى لان الامر بشيء امر بما هو من ضروراته فاذا تعلق النهي بهذه الجهة لزم
ان يكون هناك شيء واحد هو مأمور به ومنهي عنه وانه باطل بالاتفاق وليس الشيء
لان الامر بالشيء يستلزم الامر بما يتوقف عليه ذلك الشيء لا بما يقارنه ويلازمه
كالمرد ايضا ليس المأمور به والمنهي عنه نفس الجهتين بل الشيء الذي له تانك الجهتان فلا يلزم
على التقدير عدم تلازمهما تعلق الامر والنهي بشيئين لا بشيء واحد وثانيهما ان ترجيح
مفسدة النهي على مصلحة الامر والحكم بالفساد ترجيح بلا مرجح لان العكس مثله وقد يجاب
بان اختيار الشق الاول بانه يصدق العبادة على متعلق النهي عند عدم تعلق الامر به
مجازا وهذا القدر يكفي في تحقق الفساد الا يرى ان العبادة في تفسير الفساد على
لغة كالمستعمل محمولة على المجاز ولئن سلم ان هذا الجواب مبني على ظاهر قوله غير مراد
للمكلف كما ستعرفه   غير مراد للمكلف بكسر اللام صفة كاشفة لقوله مفسدة وفيه
وفي قوله عدم حصول الامتثال اشعار بان المراد بالفساد هو المتعارف عند المتكلمين
وهذا انما يتصور اذا تعلق الامر بالمنهي عنه والا فلا معنى للفساد بهذا المعنى كما عرفت
ولنا على الثانية اي لنا على الدعوى الثانية وهي ان النهي لا يدل على الفساد

في المعاملة

في المعاملات لغة وشرعا انه لو دل لكانت تلك الدلالة اما مطابقة او تضمنا او التزاما ضرورة
ان الدلالة اللفظية الوضعية منحصرة فيها وكلها فيما نحن فيه منتفية اما الاوليان
فلان النهي مثل لا تبع انما تدل على طلب ترك البيع وعدم ترتب الثمرة والاثر المقصود
منه ليس عينه ولا جزءه واما الاخيرة فلان شرطها اللزوم العقلي والعرفي وكلاهما
مفقود اما الاول فلانه لا يحكم عند العقل والعرف ان القول بلا تبع فان بعته فانك
يترتب عليه احكامه مع عدم منافاة بين الكلامين وعدم المنافاة عند التصريح بعدم
الفساد دليل بين على عدم اللزوم والا لكان بمثابة ان يقول احكامه مسلوبة
عنه وليست مسلوبة عنه وانه تناقض لا يقال لو تم هذا لجرى في العبادات
ايضا لانا نقول اللزوم العرفي في العبادات متحقق ضرورة ان اهل العرف الشرع واللغة
يفهمون من النهي عن الصلوة ان الآتي بها غير آت بالمأمور بها لكونها منهيا عنها وكلهم
المنهي عن البيع فانهم لا يفهمون منه عدم ترتب احكامه عليه والفرق بين
مع تفسير الفساد في الموضعين فان عدم كون الآتي بالمنهي عنه آتيا بالمأمور به جلي كما
ينبغي ان لا ينكر بخلاف عدم ترتب الاثر فانه في محل الانكار كما لا يخفى على ذي
الطبع السليم نعم يمكن ان يناقش بانا لا نسلم ان التصريح بعدم الفساد عقيب النهي يرد لا انه
على الفساد يوجب التناقض لان دلالة النهي على الشيء بحسب المفهوم فيكون القصد فيه مقصورا
على المنطوق فهمنا لذلك   حجة القائلين بالدلالة مطلقا وهو قول الاكثر
المصنف ومن تابعهما ثم ان اصحاب هذا القول صاروا فرقتين فرقة قالوا بالدلالة مطلقا

بحسب الشرع دون اللغة وفرقة قالوا بدلالته لا لانه مطلق بحسبهما وهذه حجة للفرقة الاولى وحجة للفرقة
الثانية ما اشار اليه بقوله لقوله واحتج مثبتوه ان العلماء في العصر طاهرة ان هذا احتجاج
حقيقي ويمكن حمله على السكوت يستدلون اي يستدلون على الفساد بالمنهيات يعني عدم الاجزاء
وعدم ترتب الاثر بمجرد النهي في ابوابه وهي العبادات او المعاملات كالانكحة مثل الانكحة
المشركات والبيوع مثل لا تبيعوا الذهب بالذهب متفاضلا وغيرها سواء كان ذلك
الغير في العبادات او في المعاملات ويمكن ان يراد به المعاملات فقط لانه اذا ثبت
دلالته على الفساد في المعاملات ثبت دلالته عليه في العبادات بالطريق الاولى
ولذلك لم يذكر امثلة للعبادات وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه الحكمة
لنفيه وثبوته يعود الى الفعل المنهي عنه سواء كان من العبادات او من المعاملات يعني
لو لم يفسد الفعل لزم من نفيه المستفاد من النهي حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته
المستفاد من الامر حكمة يدل عليها الصحة لاستحالة خلو الاحكام عن الحكمة اما على
على الاصول المعتزلة فظاهر الوجوب واما على اصول الاشاعرة فلانهم وان جوزوا خلو
افعاله تعالى عن الحكم الا انهم يعتقدون ان الاحكام المشروعة لا تخلو عن حكم راجعة الى
العبد لكن لا بطريق الوجوب واعلم ان هذا الدليل وان دل بظاهره على توارد
الامر والنهي على فعل واحد وقد سبق من المص ان الاصحاب لا يقولون به لكن المقصود
ان النهي اذا تعلق بفعل لو لم يدل على فساده لزم صحته المستلزمة لتعلق الامر به
لان الصحة موافقة امر الشارع وتعلق الامر به يقتضي وجوب حكمه واللازم بعين وجه

حكم الامر

٨٧

حكم الامر بطريق فالملزوم بعين عدم دلالة النهي على الفساد باطل فثبت دلالته لعدم الحكمة
بناء الدليل على عدم جواز توارد الامر والنهي على شيء واحد كما هو مذهب الاصحاب بعضهم
بناه على ان النهي لو لم يدل على الفساد دل على الصحة كما ذهب اليه ابو حنيفة وتلميذه محمد بن
الحسن الشيباني والكرة اكثر العلماء فهو في محل المنع لان الحكمتين اي حكمة النهي
اي منفعته لتحقق تعلق النهي وحكمة الامر وهي فرضيته لترتب في عدم دلالة النهي على الفساد والمقصود
من هذا الكلام ابطال الثاني ليثبت الاول وح لا يرد الاول على قوله فان كانتا متساويتين
تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه مثلين فيمتنع النهي عنه لانه ان كان
الثاني لعدم ورود الامر والنهي فلا وجه لامتناع ما وقع وان كان قبله فلا وجه
لتخصيص النهي بالامتناع دون الامر لان ذلك الايراد انما يتوجه اذا كان الامر والنهي
كلاهما متعلقان بالفعل في نفس الامر وليس كذلك اذ المتعلق به هو النهي والامر
متعلقه بمجرد الفرض المترتب على تقدير عدم الفساد وان كانت راجحة فالصحة
ممتنعة اورد عليه ان تمام الدليل يتوقف على رجحان حكمة النهي لمقتضى الفساد الذي
هو مطلوبه وهو ترجيح من غير رجحان لان المفروض ورود الامر والنهي كلاهما اول
واحد منهما حكمه فالحكم بترجيح حكمة النهي يحتاج الى مرجح وانت بعد خبرتك بما ذكرناه
الفاعلم ان هذا انما يرد لو كان تعلق الامر معلوما متحققا وليس كذلك بل هو مجرد تجويز
وفرض ثبت من عدم الفساد والمراد من المصلحة اي لخلو الصحة عن المصلحة لسقوطها بالمعارض
لمعارض الذي هو اقوى منها فالنهي حينئذ يدل على امتناع صحة المنهي عنه وهو

وهو مصلحة اي قدر الرجحان من مصلحة النهي مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة
فقوله يوجب امتناع الصحة قطعا   واما انتفاء الدلالة لغة او لما استدلوا
فبناء على الجزء الاول من الدعوى وهو ان النهي يدل على الفساد في العبادات والمعاملات
شرعا لا لغة او بناء على الجزء الثاني فيهما وهو انه لا يدل عليه فيهما لغة لان فساد الشيء
عبارة عن سلب احكامه يعني الاجزاء في العبادات وترتب الاثر في غيرها وليس في
لفظ النهي ما يدل عليه قطعا لان معناه اللغوي طلب الامتناع عن الفعل والفساد
ليس نفسه ولا جزءه ولا لازمه عقلا وعرفا ولان مفهوم الامتناع عن الفعل
اعم من ان يكون ذلك الفعل بصدد الاثبات به فاسدا ام لا ولا دلالة للعام على
الخاص المعين اصلا   اذ الاختلاف والنت جرفيه ظاهر فلا يكون اجماعا حقيقيا
ولا سكوتيا فلا يصح التمسك به   وعن الثاني [illegible] في الجواب عن الثاني ان
لا نسلم ان عدم الدلالة على الفساد يستلزم الدلالة على الصحة بمعنى ترتب الاثر لانه اعم
منها ومن غيرها كما هو مذهب جمهور ائمة الاصول سلمنا لكن لا نسلم ان الصحة بهذا المعنى
تدل على وجود الحكمة الا ان المستدل لما جعل انتفاء الحكمة مسببا لدلالة النهي على
الفساد دليل انه جعل وجودها مترتبا على عدم تلك الدلالة اجاب المص بان انتفاء
تلك الحكمة لا يقتضي الفساد بقرينة انه يتحقق مع عدمه فلا يرد ان الجواب بعدم دلالة
الصحة على وجود الحكمة اعتراف بان النهي على تقدير عدم دلالته على الفساد يدل على
الصحة والمص لم يقل به بل ههنا بحث وهو ان الاحكام الشرعية مطلقا

او بطرها

٢٨

او بطرها مبنية على حكمة اتفاقا فالحكم بان الصحة غير مستلزمة لها لا يخ عن منافاة
بمعنى ترتب الاثر اما فقه به لان دلالة الصحة بمعنى حصول الامتثال على وجود الحكمة لا يتحقق
المنع كما يصرح به المص   في الثبوت متعلق بقوله وجود الحكمة والظاهر ان اضافة الدلالة
الى الصحة بمعنى عنه   نعم هذا في العبادات معقول لما كان مطلب المستدل امرا كليا
مع جواز ان يدل على احد جزئيه ويسلم على جزئه الآخر وهو الدلالة على الفساد في العبادات
وفيه نظر لان الصحة في العبادات كما يدل على وجود الحكمة كذلك الصحة في غيرها اذ
ترتب الاثر حكم من الاحكام الوضعية التي مبنية على الحكمة اتفاقا فالفرق بينهما الا
تحكم   فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تفسير الصحة   قوله ص
بهذا المعنى انما يصح على مذهب المتكلمين واما الفقهاء فهي عندهم عبارة عن سقوط القضاء
يظهر جواب الاستدلال وذلك بان يقال عدم دلالة النهي في اللغة على سلب الاحكام
عموما ممنوع لانا قد ذكرنا انه يدل فيهما على سلب الاحكام في العبادات لان النهي عن الشيء
يدل لغة على ان المكلف غير مريد له فلا يكون الآتي به آتيا بالمامور به فلا يتحقق
الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا نعم ما ذكرت معقول في غير العبادات
لان معنى الفساد فيه عدم ترتب الاثر والنهي لا يدل عليه   واحتج الشافعي اشارة
الى الحجة للفرقة الثانية وهذه الفرقة تخالف القول المختار في دعويهم الدلالة على
الفساد في غير العبادات لغة وشرعا وللفرقة الاولى في دعوانا الدلالة على
اللغة فقط   واجاب عنه اولئك اي الفرقة الاولى المستدلين بهذا الدليل

على الدلالة في العبادات والمعاملات شرعا   لما ذكر في الدليل آه دفع لما يمكن ان يقال
من انه اذا ثبت دلالته شرعا ثبت لغة لان الاصل عدم النقل والتغيير الى الدلالة
انما تعتبر اذا لم يعارضها دليل اقوى منه وقد ذكر بعض ما يدل على عدم الدلالة لغة
فان قلت هذا الدليل على ما استدل به المجيب على الدلالة شرعا فلم لم يقل لما ذكر
من دلالته عليه شرعا قلت هذا الدليل بحسب الظاهر يحتمل الدلالة لغة وشرعا فمن
لم يقم دليل على عدم الدلالة لغة لم تنفع الدلالة بحسب الشرع اليه فان قلت لم
لم يقل لما ذكر في الدليل الدال على ثبوت الحكمين كما فعله بعضهم قلت هذا الدليل
دل على ان الدلالة بحسب الشرع واما انه يثبت بحسب اللغة فلا بد من بيان ما يدل على
الدلالة بحسب اللغة   والحق ما قلناه لان الجواب المذكور ليس بصواب
عنده لان بناءه على نفي الدلالة لغة في العبادات الصرفة بان ذلك ليس بحق
بل الحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك الاحتجاج لان قول بعض العلماء مع التنازع
والتشاجر ليس باجماع اصلا فلا يكون التمسك به   وهم وان اصابوا
وهم عنده مصيبون من وجه مخطئون من وجه لان الاحتجاج ففيما ذكروا الا
في التمسك بهذا الدليل لما عرفت من انه ليس بحجة وفي دعوى الدلالة في غير العبادات
مطلقا   ان الامر يقتضي الصحة لغة وشرعا في العبادات وغيرها والتفاوت ذلك
من عموميته منهم   لكن التفسير به احدهما موافقة العبادة للامر وثانيهما
اسقاط القضاء وفي الاكتفاء بالاجزاء مناقشة لانه لا يشمل الصحة في
عن

عن العبادات لانها عبارة عن ترتب الاحكام   واجاب الاولون بغير جواب الاولين
وهم القائلون بالفساد مطلقا شرعا لا لغة بان الامر يقتضي الصحة مطلقا شرعا لا لغة ونحن
نقول مثله في النهي بعين ما يقول ان النهي يقتضي الفساد مطلقا شرعا لا لغة وانتم معترفون بدلالة النهي
على الفساد لغة ايضا متمسكين بدلالة الامر على الصحة لغة واجاب الاخر بان دلالة الامر ممنوعة في دلالة
النهي مثلها وربما يدفع ذلك الجواب بان المدعى ثبوت مع احالة عدم النقل
وقد عرفت فيما مر جوابه وثانيها ان هذا انما يتم اذا فسر الصحة مطلقا بموافقة امر
الشارع وليس كذلك بل هي عبارة عن موافقة الامر فالصحة عندهم كل امر هي موافقة
امره فعند اهل اللغة هي موافقة امرهم فلا اختصاص لها بالشرع   والحق ان
يقال الاتم لما كان الجواب المذكور ساقط عنده لما فيه من اختصاص الصحة بالشرع وقد
عرفت بطلانه ومنع دلالة النهي على الفساد في العبادات ايضا بحسب اللغة وقد عرفت
انتفاؤه اي الجواب هو الحق عنده   لعدم اشتراكها في لازم واحد كما نرى السنة
بالحرارة والبرودة ودلالة الامر والنهي على الصحة عند ابي حنيفة والشيباني
سلمنا ان سلمنا وجب احكام المتقابلات لكن لا نم ان ذلك يستلزم كون النهي مقتضيا
للفساد فان الحكم الاول انه يقتضي الصحة فنقيضه انه لا يقتضي الصحة وهو اعم من اقتضاء
عدم الصحة اعني الفساد لان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول والعام لا يستلزم
الخاص قد يجاب بان المراد بنقيض الصحة ما يقابلها اعني الفساد بقرينة قوله والنهي
نقيضه اذ الامر والنهي متقابلان لا نقيضان فاذا سلمتم وجب اختلاف احكام

المتقابلات بل يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ومن ثم
قيل الاولى ان يجعل هذا دليلا على رد من ادعى دلالة النهي على الصحة حجة القائلين
بالصحة اشارة الى القول الثاني المستفاد من ثالثها لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه
لان ظاهره يدل على الفساد والتصريح يدل على عدمه لانه يصح لغة وشرعا و
اجيب بمنع الملازمة وقد يجاب بمنع بطلان اللازم وطريق الجمع ان المستدل
ان اراد ان القول بان النهي لا يجتمع مع التصريح بصحة المنهي عنه فالملازمة ممنوعة
وان اراد انه مناقض للتصريح ظاهرا فبطلان اللازم ممنوع وما ذكره لا اثبات له لا
يفيده وان الظاهر يراد بفتح الهمزة عطف على خلافه ويكون المعنى قرينة
ففيما نحن فيه دل النهي ظاهرا على التحريم مع الفساد والتصريح حمله على غير الظاهر
وهو التحريم فقط فان التصريح بالنص يدفع ذلك الظاهر وينافيه لظاهره ذلك
نظر في مدلول رأيت اسدا يرمي فان اسدا يدل على الحيوان المفترس دلالة ظاهرة
والقرينة تدل على ان المراد به غيره اعني الرجل الشجاع فليس القرينة وبين
مدلول اسد منافاة بخلاف نهيك عنه فانه لا يدل ظاهرا على الفساد حتى يكون
التصريح بالصحة منافيا له والحاصل ان مقصود المستدل انه لو دل النهي على الفساد لكان
التصريح بالصحة مناقضا له ان يريد مناقض للكلام ولا يتوجه الجواب المذكور
في غاية الظهور لان الصحة عبارة عن الامتثال بالمأمور به والاشتراك ههنا منهي
عنه لا مأمور به الحق ان العموم قدم البحث عن العام مع الخاص لان الخاص

المطالب الخ في العموم والخصوص

عام

91

عام مع قيد يخصصه ببعض افراده فالعام مقدم طبعا وقد كثر انه اللفظ المستغرق
لما يصلح له خرج باللفظ الاشارات ونحوها وبالاستغراق المضمرات والنكرة في
الاثبات والمراد بالموصول الجزئيات فيدخل نحو الرجل والرجال اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان اللام يبطل معنى الجمعية فيعود الى استغراق جزئيات الرجل ولا يصدق
الحد على المشترك عند اطلاقه على معنييه لانه على تقدير جوازه غير مستغرق لجزئيات
كل واحد منهما له صيغة تخصه المراد ان تلك الصيغة تطلق على كل واحد من افرادها
بطريق الاستغراق الحصر لا على المجموع من حيث هو وتظهر الفائدة فيما اذا حلف
ان لا يصحب احدا فانه يحنث بصحبة واحد ولا يعتبر في حصول الحنث من صاحب
الجميع اذا استعمل في غيره كان مجازا فائدة الشرط انهم لا ينكرون اطلاق
الصيغة على العموم بل ينكرون الاختصاص والمراد بالعبرة الخصوص لا مطلقا مشترك
اي مشترك لفظي اذ لم يقل احد بالاشتراك المعنوي ههنا حقيقة في الخصوص
المراد بالخصوص بعض ما يتناوله اللفظ وهو مفهوم شامل للبعض من تكثره فلا يرد عليهم استعمال
لفظ ذا الاوضاع واعلم ان ههنا مذهب رابع وهو الوقف ذهب اليه الاشعري في احد
قوليه والقاضي ابو بكر ولم يشر اليه المص لعدم الاعتداد به لنا ان السيد اه
اورد عليه اولا ان القرائن الحالية في مثله موجبة وهي ارادة الكل فلا دلالة على الكل
والحكم لا يثبت العموم بحسب القرائن وثانيا ان العموم اصالة عدم النقل والدليل الاتي
يدل ههنا معارضة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة والاستعمال في الخصوص محالا

ينكر

ويمكن الجواب عن الاول بان المقصود ان نفس اللفظ مجردا عن ملاحظة جميع القرائن يفيد
ذلك وفيه شيء وعن الثاني بان اصالة الحقيقة معارضة باصالة عدم الاشتراك
وعدم تعدد الوضع فيبقى اصالة النقل سالمة عن المعارض ولا بطلان اللازم
اعترض عليه ولده المحقق بان كون مقاصد اهل اللغة في امثال ذلك مكثرة الاحتمال
وازالة الاشتباه قرينة على حمل المؤكدة على العموم اذ لو حمل على الخصوص لبقي معه
الاشتباه ثم قال فلا الزم فيه بعدم ورود هذا الاعتراض عليه وقد سبق مثله
في احتجاج السيد على ان الامر مشترك لفظا بين الوجوب والندب لغة اذ
هو جزء من الاشتراك فيه نظر لان الجواب يتم بدون هذا التعليل اذ بعد تحقق التبادر
في العموم لا يمنع لكون اللفظ في الخصوص حقيقة حتى يدفع ذلك بهذا التعليل اللهم الا
ان يقال مقصوده ان تحقق التبادر في العموم هو المتبادر فيكون اللفظ حقيقة فيه واستعماله في الخصوص
اعم من الحقيقة والمجاز فيرجح المجاز اذ المجاز خير من الاشتراك هذا وقد يجاب عن دليل
اهل الدليل بان كون الاصل في الاستعمال الحقيقة معارض بان الاصل عدم الاشتراك
ولا حاجة الى التمسك بالتبادر وعن الثاني بما ذكره آه بمثل الجواب عنه
ايضا بمنع عدم كفاية الآحاد في اثبات مدلولات الالفاظ وقد يقرر مثله
فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك عورض ذلك بان
جعله حقيقة في العموم موجب لشموله جميع الحقائق المحتملة تحته وجعله حقيقة في
الخصوص موجب لعدم شموله جميع الحقائق المحتملة تحته اذ المراد بالخصوص مفهوم البعض

ان مثل

ان مثل الكل واحد من الابعاض بطريق البدل دون الجميع والا لكان عاما وهو لم
يقل به فجعله للعموم اولى من جعله للخصوص وانت تعلم ان هذا يؤول الى الاحتياط الذي
سبق ذكره المصنف وهو وارد على سبيل المبالغة آه اي هذا المثل وارد على سبيل
المبالغة في تخصيص العمومات والحاق القليل وهو العموم بالعدم لان النادر كالمعدوم
والظاهر من هذا المثل للمصنف كون ما يدعى فيه العموم حقيقة في الاغلب وهو الخصوص مجازا
في الاقل وهو العموم لتقليل المجاز الذي هو خلاف الاصل واما حمله على المبالغة اذ لو حمل
على ظاهره المفيد لكون كل عام مخصوصا لورد عليه اولا ان صدق هذا المثل يستلزم
كذبه وثانيا ان شيئا من العمومات لا ان يكون باقيا على عمومه اولا دعوى التقدير بين
يلزم كذبه وثالثا انه لا كاذب او غير مفيد لان عمومه ان كان باقيا لزم الاول
والا لزم الثاني لانه لا نزاع في تخصيص بعض العمومات ولم يثبت ان ذلك الخصوص
اغلب ليكون اللفظ حقيقة فيه ورد العبارة يستلزم ان يكون العموم معدوما لا مغلوبا
فكان قوله والظاهر للمصنف كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل ولذا ابدى وجه
عليه الشيء بقوله الظاهر انه حقيقة فيما استعمل فيه دائما لا فيما لم يستعمل فيه اصلا
ولا على حمله فلا يرد شيء لان محصله انه عام مخصوص اريد به تخصيص اكثر العمومات
الجواب عن الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح لان اللفظ في اللغة يحتمل
ان يكون للعموم وان يكون للخصوص فترجيح الخصوص بما ذكر اثبات اللغة بالرأي وترجيح
متيقن الارادة على غيره والله اعلم لان اللغة انما يثبت بالنقل والتبادر

واعترض على اثبات كون اللفظ للعموم في اللغة باصالة عدم النقل اذ اثبت ذلك عرفا
اثبات اللغة بالترجيح انه والا فما الفرق واجيب ان الفرق بينهما ان الترديد
ولغة العرب واحد الا فيما ثبت فيه النقل فاصالة عدم النقل ليست لاثبات اللغة
بل لان ذلك اثبات اللغة بالترجيح بل لرفع احتمال منع هذا المقام من جواز النقل
فينفيه الاصل وهذا الاخير نظر لان هذا انما يتم في صورة الايجاب والنهي نحو اكرم
العالم ولا تكرم بل جاهل فان المكلف لو حملها على الخصوص وترك اكرام بعض العام او اكرم
بعض الجاهل اضاع بعض ما دخل تحت العموم وخالف الامر والنهي فيأثم واما في صورة
الاباحة فالامر بالعكس نحو كل الطعام فان حمل على العموم وقد يفضي الى تناول الحرام
فيأثم فالحمل على الخصوص في الاباحة اولى والامر فيه سهل لان المستدل بهذه الكلمة
وهو تبرع في ذلك والاعتراض الاخير من الجواب معارضة ليس ان دليلكم وان دل
على ان اللفظ حقيقة في الخصوص لكن لنا ما يدل على انه حقيقة في العموم فان احتياج اخراج
بعض الافراد الى التخصيص بمخصص كالاستثناء كيف ولولا ذلك المخصص لفهم منه
الكل ظاهر قرينة للعموم حقيقة وللخصوص مجاز اذ لو كان بالعكس لكان فهم الكل
متوقفا على القرينة دون البعض لا يقال احتياج الخصوص الذي هو مدلول الصيغة
حقيقة عند الخصم اعني سهمهم البعض وهو القدر المشترك بين جميع الابعاض المعينة
الى القرينة ممنوع كيف ودعوى الاحتياج فيه دعوى المتنازع فيه نعم المحتاج
اليها هو ارادة كل واحد من الابعاض المعينة وان القدر المشترك فيفهم منه بلا

قرينة

وثانيها لانا نقول المستفاد من المشهور الذي هو دليلهم ان الاكثر ما يدعى فيه العموم مستعمل في
مخصصات معينة وذلك يدل على المقصود ومما يؤيده ان العام يبقى على عمومه فيما عدا
المخرج الا يرى ان قولك اكرم العلماء الا زيدا يدل على ان المراد بهم ما سوى زيد
دون البعض من حيث هو وان تحقق في ضمن الكل على ان ظهور كونها حقيقة
هو الفصل بفضل اي لانا ان اللفظ اذا غلب في معنى كان حقيقة فيه وانما يكون
ذلك لو لم يقم دليل على كونه حقيقة في المغلوب وقد بينا قيام الدليل عليه
الجمع المعرف بالاداة سواء كان جمع سلامة او تكسير او جمع قلة
او كثرة ومثله الجمع المضاف وفي هذا المقام نظر لان الجمع المعرف حقيقة في حقيقة
الجنسية ومجاز في الاستغراق كما هو المقرر في علم المعاني فادعاء انه حقيقة
في الاستغراق لا يكون الا ان يقال اللهم الا ان يقال قوله في صدر البحث للعموم صيغة
يخصه وفي هذا المقام يعيد المعهود يشعر بان المراد بالعموم ما يستفاد من اللفظ و
هو ظاهر فيه سواء كانت الاستفادة مستندة الى الوضع او لا فلينا مل وقد
الشهيد الثاني ويتفرع على عمومه امور منها عدم جواز الدعاء للمؤمنين والمؤمنات
بعدم دخول النار لان الله تعالى ورسوله اخبرا بان منهم من يدخلها ومنها وجوب
الصرف الى الجميع لو اوصى للفقراء او ربما فصلوا بان الفقراء ان كانوا محصورين
وجب الصرف الى الجميع والا فالى ثلثة لان العموم غير مراد ومنها وجوب
صوم ايام العمر ان حلف ليصومن الايام وقيل بوجوب ثلثة نظرا الى عدم الانحصار

في ان الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم

ولا نزاع في ذلك من القائلين من الاصحاب ولذا ترك الاستدلال عليه واستدل
المحقق اولاً بانه يؤكد بما يقتضي العموم في قولك قام القوم كلهم ورايت المشركين كلهم
فلو لم يكن الاول للاستغراق لم يكن الثاني تاكيداً وثانياً بان قولك رايت رجالاً
يفيد الجمع فاذا دخلت عليه اللام فان افاد الجمع ايضاً لم يكن ثمة فائدة فلا بد من افادة
الاستغراق والا لخرجت اللام عن كونها مفيدة فائدة وفيهما نظر اما في الاول
فلانه يجوز ان يكون الثاني لكون المقصود رفع الاشتباه قرينة على ارادة العموم
اذ لو بقي على الخصوص بقي الاشتباه بحاله واما في الثاني فلان النكرة انما تدل على الماهية
واللام لا تفيد الا التعريف فلا يكون ثمة استغراق ولا يلزم تجردها عن الفائدة
بعض من لا يعتد به منهم ذهب ابو هاشم الجبائي الى عدم عمومه قوله والا المفرد
المعرف باللام الجنسي لان النزاع انما هو فيه لا في المعرف بلام الاستغراق لانه للعموم
قطعاً   واختاره المحقق العلامة استدل العلامة اولاً بجواز الكل لحرو
شربت الماء وثانياً بعدم جواز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاءني الرجل كلهم
ولو كان للعموم لصح كما صح جاءني الرجال كلهم الجواب ان القرينة قائمة في الاول
والتناسب اللفظي مفقود في الاخير   لنا عدم تبادر العموم منه لان الخصم يدعي ان
المفرد المعرف حقيقة فيه والتبادر من لوازمها فله ان يعارض ذلك بالمثل
وهو منتف قطعاً اشارة الى ان كل واحد من الملازمة وبطلان اللازم ضروري وفيه نظر
لان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة لعدم السماع نعم لا يصح الاستثناء

فيما

فيما اذا دلت القرينة على عدم عمومه كما في صورة العهد ولا نزاع فيه وربما يمنع الملازمة
ايضاً بانه قد ذهب بعض الامراء الى ان المصدر المضاف يفيد العموم لصحة الاستثناء ولم
يتعرض للاطراد وهو يدل على الاكتفاء بالصحة مطلقاً سواء ويتفرع على هذه المسألة امور منها
جواز بيع كل ما ينتفع به حتى يقوم دليل على خلافه لقوله تعالى واحل الله البيع ومنها دخول
السبت الاول وما بعده الى آخر العمر لو قال لوكيله بع يوم السبت ومنها توقف
الاستحقاق على قراءة جميع القران لو قال اذا قرأت القران فلك كذا ومنها كل ماء
بلغ كراً لم يحمل النجاسة لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء كراً لم ينجسه شيء وقد يستفاد العموم منها
من وجه آخر   احدها جواز وصفه بالجمع فلو لم يكن عاماً لكان المراد به واحداً
يستحيل توصيفه بالتعدد   وذلك لان مدلول العام لا فرد فيه نظر من وجهين
اما اولاً فلان الدلالة على فرد يتضمن الدلالة على جميع الافراد فبهذا الاعتبار صح توصيفه بالجمع
واما ثانياً فلان المستدل تمسك في جواز وصفه بالجمع بالنقل عن اهل اللغة فان لم يثبت
هذا النقل فالجواب هذا وان ثبت فليحمل الجمع هنا على عموم الافراد مجازاً بالقرينة اطراد
توافق الوصف للموصوف في القول بان بينهما بون بعيد بعد الاعتراف بثبوته بعيد
لا يقال كما يجوز حمل الجمع على عموم الافراد مجازاً كذلك يجوز حمل المفرد على العموم مجازاً فلا يثبت
المدعى لانا نقول مدلول الجمع مجموع الافراد ومدلول المفرد كل فرد وبينهما بون بعيد
وعن الثاني بانه مجاز لعدم اطراده الظاهر انه معارضة لمعنى الا ان الحمل على العموم مجاز العربية
الاستثناء ولا حقيقة لعدم اطراده وفيه نظر لانه ان اراد به عدم تحققه في العرف مطلقاً فهو

مسلم ولكن لا يضر لجواز ان يكون عدم الاطراد منشاء عدم اطراد اللام في الجنس اذ قد
يكون للعهد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه اذ التحقيق ان الجمع المعرف كالمفرد
عمومه بحسب شموله الاحاد وفي نحو لا احب الظالمين يقولون الى عدم محبة احد من الظلمة ابتداء
من غير نظر الى المجموع بما هم وقد بالغ في شرح التلخيص حيث قال الجمع المحلى باللام سبيل الكل واد
كلها مثل المفرد كما ذكره اكثر ائمة الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به ائمة التفسير في
كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اعلم غيب السموات والارض وعلم ادم الاسماء
كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما من الظالمين بعبيد الى غير ذلك فان
قلت المص رفع الجواب عن الدليل الاول ولم يجب عنه فكانه معترف بصحة مدلوله وانه ينافي ما
البين من عدم العموم قلت كما صرح به في الجواب عن الثاني من انه لا نزاع في كون المفرد المعرف
للعموم حقيقة في بعض الموارد جواب عن الاول ايض على ان له ان يقول توصيف المفرد المعرف
بالجمع لا يدل على انه للعموم حقيقة لجواز ان يكون للعموم مجازا بالقرينة الوصف ثم انه لما كان
للجمع عنده بمنزلة المفرد في شموله الاحاد ولم يرد ان يأتي مدلوليهما لو لا العهد ولا الثاني
فلان الظاهر كما اقام المستدل دليلا على ان المفرد المعرف يجيء للعموم حقيقة وانكر المجيب ذلك
وحكم بانه مجاز فيه قال المص لا وجه لانكار المجيب ذلك لانه لا نزاع في ان المفرد المعرف قد يفيد
الاستغراق حقيقة وانما النزاع في انه مختص به غير مستعمل في غيره حقيقة ام لا فالجواب ح ان
الدليل لم يقم على محل النزاع بل على غيره ولا ان تقول لما كان النزاع في المعرف بلام الجنس دون
الاستغراق كان غرض المجيب دعوى المجازية في الجنسية دون الاستغراقية فجوابه بان الدال الجواب المص

فلسائل

فلسائل قل لكن ارادة البعض تنافي الحكمة لاقتضائه عدم جواز الاجاع كما ترى نعم قد
المراتب وجبة اذ الاقل داخل قطعا لان الاقل داخل في جميع احتمالاته فالحكم ثابت له قطعا وبقي ما سواه على
حكم الشك فلا يرد الا دلالة زائدة فاذا حملناه على الجميع يرد عليه اولا ان صحة ارادة
جميع الحقايق من المنكر الذي يقصد به واحد منها ممنوعة وثانيا ان بناء هذا الكلام على ان الجمع
المنكر موضوع لكل واحد من المجموع وانه مشترك بينها لفظا وليس كذلك بل هو موضوع للقدر المشترك
بينها وهو في كل واحد منها مجاز وثالثا ان مراتب الافراد غير متناهية فلا يمكن فرض مرتبة مستغرقة
لجميعها اذ كل مرتبة تفرض يتصور فوقها مرتبة اخرى والا لزم ان يكون غير المتناهي متناهيا والجواب عن
الاول ان امتناع ارادة جميع الحقائق انما هو اذا لوحظ كل واحد منها لخصوص الفردية اذا لوحظ
من حيث انه جزء للفرد فلا وعن الثاني ان مراده بجميع حقائق جميع الافراد التي هو حقيقة في
كل منها لكونه من افراد الموضوع له لا لفظا وعن الثالث ان مراده انا اذا حملنا الجمع على مفهوم باعتبار
صدقه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فح المقصود من الجمع المفهوم الصادق على الجميع فتناوله
من قبيل تناول الكلي لجزئياته لا تناول الكل لاجزائه ولا استحالة في تناول الكلي لجزئيات غير متناهية
لا اولا فبالمعارضة الخ بل الاحتياج الى بيان الكل اشد من الاحتياج لا الى بيان الاقل لان
الاقل معلوم الارادة في الجملة ولا يخفى عليك ان ما ذكره المص من الحكمة لحمل المنكر على العموم نظير ما ذكره
المص في عموم المفرد المعرف وهذه المعارضة تجري فيه ايض وذلك بان يقال لو اراد العموم في المفرد
المعرف لبينه ولما لم يبينه علم انه لم يرد فالفرق بينهما لا يخلو عن تحكم وفيه نظر لان هذه
القرينة غير مانعة عن ارادة الكل لعدم المنافاة بين ارادة الاقل وارادة الكل ومراد المص من القرينة

القرينة المانعة اذ بدونها احتمال حمله على الكل باق وهو مناط دليله فان قلت يمكن توجيه النظر بان
تعلق الارادة بالاقل غير مقطوع به بل هو مثل الكل في عدم العلم بالتعلق لان تعلقها
به باعتبار كونه ملحوظا بخصوصه منتف قطعا وباعتبار هذا وحده ولا باعتبار ذلك وحده بل
بالوجه الاعم معلوم قطعا   فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة الى ان يصح لانا اذا حملناه
على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه وانما يكون كذلك لو كان له حقايق وهو ثم لم يدل حقيقة له
الا القدر المشترك بين المجموع فلا دلالة له على خصوص احدها الا بالقرينة لانه ان اراد المستدل
ان تلك المجموع حقايق لا من حيث ان الجمع موضوع لها بل من حيث انها من افراد الموضوع له وهو
القدر المشترك لانا نقول هذا التوجيه لا يدفع الجواب لان مقصود المجيب ليس مجرد مناقشة في ان
اطلاق الجمع على المجموع من باب الحقيقة بل مقصوده انه موضوع للقدر المشترك وحمله على الجميع
كما هو المدعى لا يمكن بدون القرينة واطلاقه على الجميع مع القرينة لا جواز في نفي جوازه اتفاقا
على انه لو كان مراد المستدل هذا لكان ما ذكره اثباتا للغة بالترجيح لانه اثبت كون
اللفظ حقيقة في الكل دون غيره من المجموع لكونه متضمنا لها واما اذا كان مراده ان اللفظ
في كل مرتبة حقيقة باعتبار وضعه لها وانه اذا اطلق كان عاما مستعملا في الكل لاشتماله على غيره
فلا يكون اثباتا للغة بالترجيح بل تقديما لبعض الحقايق على البعض بالترجيح ولا خير فيه   ولئن
سلمنا كونه حقيقة في واحد منها لا نسلم انه اذا كان الجمع حقيقة في كل واحد منها ولا خفاء في ان الجميع
احد حقايقه وهو مشتمل على غيره فالحمل عليه اولى لما ذكره المستدل لانا نمنع جواز ترجيح بعض
حقايق المشترك على البعض الآخر بمجرد ذلك ولو سلم فانما يكون ذلك لو لم يكن لذلك البعض الآخر مجاز

من وجه آخر كما في ما نحن فيه فان الاقل لكونه متيقن الارادة اولى بالارادة من الجميع
اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح اشار بذكر الاصح الى ان النزاع في نحو رجال
ومسلمين وضربوا الا في الكتاب ج م ع كما سيصرح به فانه يطلق على الاثنين اتفاقا ولا
في نحو نحن وانا فانه للمتكلم مع الغير وان كان واحدا بل ربما يطلق على الواحد تعظيما ثم القائلون
بهذا القول اختلفوا فيما دون الثلثة فقيل يطلق على الاثنين مجازا وهو المشهور ونقل عن
الشافعي وابي حنيفة انه لا يطلق عليها اصلا لا حقيقة ولا مجازا وقيل يطلق على الواحد ايضا
نقل ذلك عن الامام قال في البرهان والميل الى الواحد ابعد من الرد الى الاثنين وربما
يرجح قوله بان باب المجاز واسع والعلاقة بين الكل والجزء ظاهرة   لنا انه يسبق الى
استدلال على ما هو المختار عنده من ان صيغة الجمع حقيقة في الثلثة وما فوقها ومجاز في الاثنين
والضمير في قوله ودونه يعود الى الاثنين باعتبار المذكور او هذا اللفظ وقوله لما هو تعليل
لقوله ودونه اشارة الى اثبات الجزء الثاني من مختاره   فان كان له اخوة يعني لام
المورث الثلث ولابيه الثلثان هذا اذا لم يكن له اخوة والا فلامه السدس لان الاخوة تحجب
الام عن الثلث والمراد بالاخوة هنا الاثنان لانهما يحجبان ايضا اجماعا والاصل في الاطلاق
الحقيقة   الاثنان فما فوقهما جماعة صريح في ان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة
حيث ساوى بينهما وبين الزايد عليهما في هذا الحكم   والجواب عن الاول انه حاصله ان المراد
بالاخوة في الآية ثلثة فما فوقها وحجب الاخوين للام عن الثلث مستفاد من نص او اجماع لا من
الآية لقلنا يجوز ان يكون استعمال الاخوة فيهما من باب التجوز لقرينة كالاجماع والنص وغيرهما على

ان الاطلاق انما يدل على الحقيقة اذا لم يكن دليل على خلافها وقد مر دليلنا عليه بل مع ان
مراد منها تغليبا للحاضر على الغائب بل الشهود الكل عند الحضرة الاحدية لانه جمع
فان المركب من هذه الحروف يطلق على الاثنين اتفاقا كما صرح به المحققون منهم الآمدي وابن
الحاجب في المختصر الكبير والسر في ذلك ان الجمع في اللغة ضم شيء الى شيء وهو متحقق في الاثنين فصاعدا
وقد يجاب عن الاستدلال بان الحديث محمول على بيان انعقاد الجماعة بالاثنين في حصول
فضلها بهما في الصلوة او في السفر على اختلاف التفسيرين كما ذكره السيد في الذريعة والقاضي
في المنهاج ما وضع لخطاب المشافهة وهو الخطاب الوارد بصيغة التخاطب مثل يا ايها الذين امنوا
الخير واقيموا الصلوة ونحوهما لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب فيه اشارة الى امرين
احدهما ان النزاع في دلالة الصيغة حقيقة على العموم والشمول للمتأخرين اذ لا نزاع في جواز
حملها على العموم والشمول للمتأخرين اذ لا نزاع في جواز حملها على العموم مجازا لان المجاز باب
واسع وثانيهما ان الموجودين في زمن الخطاب داخلون فيه وان لم يكونوا حاضرين في مهبط
الوحي ومنهم من جعلهم كالمعدومين في عدم الدخول بدليل اخر كالضرورة والاجماع فان
مشاركة المعدومين للموجودين في الحكم المستفاد من الخطاب امر ضروري اتفقت عليه الامة
وهو قول الحاجب بهذه العبارة كعبارة التهذيب يشعر بان علمائنا اجمعوا على عدم العمومية
فان ثبت هذا فذاك والا ففيه كلام ستعرفه والاكثر اهل الخلاف فنقل هذا عن اصحاب
الشافعي وابي حنيفة وذهب قوم منهم نسب هذا القول الى الحنابلة قيل هذا القول غير بعيد
وقال قطب المحققين في ذكره في الكتب المشهورة ان الحق ان عموم الخطاب وشموله لمن بعدهم معلوم بالضرورة

من دين

من دين محمد صلى الله عليه وآله وهو قريب لا يتأتى للمعدومين يا ايها الناس ووجه ذلك ان الخطاب
بالناس يستدعي كون المخاطب انسانا والمعدوم لا يتصف بالانسانية فلا يخاطب به وفيه
نظر اما اولا فلقوله تعالى كن فيكون حيث تعلق خطابه بالمعدوم لاستحالة تحصيل الحاصل و
اما ثانيا فلانه ان تم ذلك في خطاب البشر فلا يتم في خطابه سبحانه لان الموجودين في زمن الخطاب
والمعدومين عنده سواء ومما يؤيد ذلك قوله الست بربكم والقول بان الخطاب هنا
تعليق المثال استشكره الجواب بانه خطابه سبحانه لما كان مقرونا بتبليغ الرسول كان من
لوازمه اشتراط وجود المخاطبين لا يخلو ما فيه فان التبليغ انما يكون بذلك الخطاب على ما هو نفس الامر
فاذا كان الخطاب عاما وجب ان يكون التبليغ ايضا عاما وامتناع تعلق خطاب الرسول
نفسه بالمعدومين لا ينافي تعلق خطاب الله من حيث التبليغ بهم واما ثالثا فلانه
لو سلم امتناع تعلق الخطاب بالمعدومين فقط فلا نسلم امتناع تعلقه بالموجودين و
المعدومين معا على سبيل التغليب فخطاب يا ايها الناس يجوز ان يكون شاملا للمعدومين
على وجه التغليب ومثله شايع في الكلام فصيح عند ارباب اللسان فان قلت التغليب
مجاز والنزاع انما هو في التناول بحسب الحقيقة قلت هذا حق ولكن المستدل ليس له
كثير فائدة ولا يصح ايضا قول المستدل ان شمول الحكم للمعدومين بدليل اخر غير الخطاب
والقول بانه مكابرة ان الظاهر عدم جواز ذلك القول يعني القول بجواز خطاب المعدومين
او المعدومين مع الموجودين حقيقة بيا ايها الناس مكابرة وايضا فان الصحيح و
المختار الى سرد هذا الدليل على نهج القياس الاولوية تقريره ان الخطاب اذا لم يتناول

الصبي والمجنون مع وجود بعض شرايط توجهه كالوجود والاتصاف بالالة وفقد ينهما عدم
تناوله للمعدوم اجدر لان الفاقد لشرايط توجه الخطاب ابعد والجامع عدم الفهم والتمييز
الجواب ان العلة في الاصل لجواز ان يكون عدم التمييز المقترن بالجنون او الصباوة اى
مجموعهما وهذا لم يتحقق في الفرع واما الجواب عنه بمنع الحكم في الاصل والقول بان كل واحد
منهما داخل تحت الخطاب غايته انه خص بالاجماع وهو لا يلزم عدم التناول بل يؤيد
فبعيد جدا بل مكابرة قطعا لان القول بان كل يا ايها الناس اعبدوا يا ايها الذين آمنوا
متناول للصبي والمجنون لا يخفى فساده على ذوي الابصار   احدهما لو لم يكن الرسول مخاطبا
لمن بعده لم يكن مرسلا اليه قال في الحاشية ان قيل هذه الخطابات من الله والرسول
مبلغ قلنا لما كان الرسول هو الذي يوجه الكلام نحو المخاطبين وكانه هو المخاطب لهم ولو ارادنا
سياق الدليل على ان يكون المخاطب هو الله تع لقلنا لو لم يكن مخاطبا لمن بعد الرسول لم يكن
الرسول مرسلا اليهم لان معنى ارساله اليهم ان يقال له بلغهم ما خاطبهم به بالنسبة
اليه اى الى من بعده فلا يكون الرسول مرسلا اليه   فبالاجماع لم يتمسك بالنص مثل وما
ارسلناك الا كافة للناس وبعثت الى الاسود والاحمر لان الخصم لا يسلم شموله للمعدومين
ممن بعد الصحابة بان لاهل الاعصار للعلماء لانه ربما يدعى احتجاج الصحابة ايض
والجواب اما عن الاول آه ملخصه ان تبليغ الاحكام لا يجب ان يكون بخطاب المشافهة
بل قد يكون به لكاف الموجودين وقد يكون بغيره من الدلائل والامارات الدالة على ان يكون
حكمهم حكم الموجودين والحق ان هذا التفصيل بمذهب اهل الخلاف انسب حيث لا يقولون بوجود

معصوم من ال محمد ص يقوم مقامه ويبلغ الى امته احكامه واما على مذهب الفرقة الناجية
فهو بعيد ومما يدل عليه ما رواه في الكافي في تفسير قوله تع واوحى الي هذا القرآن لانذر
كم به ومن بلغ ان المراد ومن بلغ الائمة عليهم السلم والمعنى ولينذركم به من بلغ لان ذكر التعبير
يفيد ان المشافهة شرط في كل مخاطب سواء كان الرسول ص والقائمون مقامه ولا
عن ان ذلك اى غاية احتجاج العلماء على من بعد الصحابة باثبات احكام الخطابات لهم
لا يدل على ان ذلك لتناول الخطاب اياهم لجواز ان تستند بدليل خارج كالاجماع والضرورة الدينية
على مشاركة غير الصحابة لهم في الاحكام وقد يدفع هذا بان المستفاد من سياق القصص على الوجه المنقول
هو ان الاحتجاج انما هو بنفس الخطابات بامر خارج عنه نعم هو من الاحتمالات البعيدة لكن لا تدفع الظنون
حتى يبقى واحد فهو في الحاشية ادعى في النهاية الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد في الفاظ
الاستفهام والمجازات وجعل الخلاف فيما عداهما ولم اقف على موافق له في ذلك بل في كلام بعض ما
ينافيه انتهى ونقل عن القفال ان انتهاء التخصيص في الجمع مطلقا الى ثلثة وفي غيره الى واحد وعن
بعضهم انه في الجمع المعرف الى ثلثة وفي غيره الى الواحد   لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
وذلك بان يكون الباقي اكثر من النصف قيل لا يتصور ذلك الا فيما كان عدد افراده الا محصورا
وهو ليس بسديد لانه لا يمتنع الاطلاع على ما فوق النصف في غير المحصور كما اذا قلت اكرم الرجال
الا فلانا وفلانا حتى عدد ست عشرة مثلا فانه يعلم ان الباقي اكثر من الخارج قطعا   ولنا القطع
بقبح قول القائل الخ اى لنا على الدعوى الاولى واما الدعوى الثانية فلم يتعرض لها الا ان وجودها
معلوم او للاكتفاء بما سنذكره الخصم اعتراف المص بانه حق ولكن ليس محل النزاع وفي لفظ

ومنتهى التخصيص

المحققين الصحيح م

القطع اشعار بان الحكم المذكور ضروري وانما ذكر تنبيه لا دليل وانت تعلم انه لا دلالة فيما ذكره
على ان الباقي يجب ان يكون اكثر من النصف اللهم الا ان يكون المقصود ابطال مذهب الخصم ولا
كذلك لا كذا ايضا لو اريد النصف والاقل منه قليلا فلا يتم المط لكان التخصيص اى الكان ولكن
الامتناع التخصيص لذا الغرض عدم مانع آخر وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص لتحقق علة الامتناع فيه
فان الاكثر اقرب الى الحقيقة من الاقل يمكن ان يقال ان ارادة الاقل قد عارضه فلتساقطا
لا يقال اثر التيقن سقط عند ارادة العموم فكذا عند ارادة ما يقوم مقامه اعني الاكثر لانا نقول
سقوط اثره عند ارادة الحقيقة لا يقتضي سقوطه عند ارادة المجاز لا امتناع ارادة الاقل
لا يقال لذا كانت ارادة الاكثر راجحة كانت ارادة الاقل ممتنعة لوجوب حمل اللفظ على الاحتمال
الراجح لانا نقول النزاع انما هو في انه هل يجوز استعمال العام في الاقل المرجوح مع قرينة مخصصة
به ام لا وما ذكرت انما يدل على امتناع ارادته عند عدم تلك القرينة ولا نزاع فيه لكنها
لبث اجزاءه او رد عليه بان هذا انما يتم في غير الجمع المعرف كالنكرة في سياق النفي والموصول
واسم الشرط ونحوها والا في الجمع المعرف فلا لان الواحد جزء له فيجب بان هذا مبني على ما ذهب اليه
المحققون من ان عموم الجمع المعرف باعتبار اجزائه اعني الاحاد لا باعتبار جزئياته من المجموع فعموم
الجمع المعرف كعموم المفرد في تناوله لكل واحد فان قلت المراد بالجمع هو الاجزاء دون الجزئيات
لو كان للعموم الا لو كان للخصوص فالمراد به هو الجزئيات دون الاجزاء لانه قد يكون للعموم خصوصية
لا توجد في الخصوص قلنا كان المراد منه عند اخراج البعض هو الاحاد فكذا البعد لان الاصل
بقاء ما كان على ما كان وايضا نعلم قطعا ان الباقي في المخرج بكونها من جنس واحد فاذا كان الخارج

هو الاحاد كان الباقي ايضا كذلك وانما هو علاقة المشابهة فيكون من قبيل الاستعارة بالمجاز
المرسل والمصرح لجواز ان يكون العلاقة وهي علاقة العام والخاص فلو تمسك بها المستدل
لم يرد عليه ذلك الاستعارة عن العظمة هكذا وقع عبارة العضد وقيل الظاهر للعظمة
الا ان يجعل الاستعارة متضمنة لمعنى الكناية ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا اى لا بحكم
الافراد ولا ببعضها لا الاول فقط ولا الثاني فلان ملاحظة المخصوص فرع ملاحظة العموم
واذا انتفى الاصل انتفى الفرع قطعا وفيه اشعار بان الصيغة المذكورة موضوعة
للعموم لكن العموم غير ملحوظ اصلا وربما يقال ان هذه ليست من صيغ العموم اصلا ولولا هذه
العبارة لامكن حمل قوله وليس من التعميم في شيء ايماء الى هذا القول والامر عندنا سهل
فان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس انما نقل بخبر غير العدل فلا يثبت به حكم
كذا نقل عنه اه بل هو للبعض الخارجي اي لام التعريف للاشارة الى حصة معينة من الحقيقة
وهو للعهد الذهني او مع عدمها وهو للاستغراق والتعريف هنا ليس للاول لعدم العهد
الخارجي ولا للثاني لان الاكل لا يتعلق بنفس الماهية الكلية من حيث هي ولا للرابع وهو ظ
فتعين ان يكون للثالث اعني الفرد الموجود في الخارج المطابق للماهية المعهودة في الذهن
لا لصدقها عليه او لانه نفسها لعدم رفع المشخصات وتلك الماهية هي القدر المخصوص من
الخبز والماء المقرر انه يؤكل ويشرب عادة فقوله بل هو للبعض اشارة الى ذلك الفرد
الموجود من الماهية وقوله للمعهود الذهني اشارة الى الماهية المقررة في الذهن وقوله
اعني الخبز والماء تفسير لتلك الماهية وتحقيق لمعهوديتها في الذهن وقوله وهو مقدار ما

وهو للعهد الخارجي او الى نفس الحقيقة من حيث هي وهو للجنس او باعتبار الوجود مع وجود قرينة البعضية صح

ان رد الى ان ليس المراد مطلق الماكول والمشروب بمعنى اقل ما يصدق عليه اسمه بل المراد وهو
القدر المعلوم كونه ماكولا او مشروبا فقد ظهر ان التعريف هنا لفرد موجه في الخارج من تلك
الماهية المقررة في الذهن وبهذا القدر تم الجواب لان تعريف العهد الذهني ليس من تخصيص العموم
في شيء الا انه اوضح المقصود وشبهه بالعهد الخارجي فانه ليس من تخصيص العموم قطعا حيث
قال وحاصل الامر الخ توضيحه ان هذا الفرد الخارجي المطابق للعموم الذهني الذي اطلق عليه
المعرف باللام مماثل لواحد معين في الخارج مقصود من بين افراد معهودة فيه في قولنا ادخل
السوق مثلا حيث يراد سوق معين من بين اسواق معلومة معهودة بسبب اعتبار دخول
المخاطب للمعاملة والمماثلة بينهما في ان الماهية معلومة والمراد فرد منها كما ان العهد
الخارجي ليس من تخصيص العموم كذلك العهد الذهني هذا وقد نقل لولده المحقق عنه رحمه الله
ان المقصود من حاصل الامر انه لما كان من المقرر ان المقصود بالعهد الذهني هو الماهية
مع فرد ما غير معين وبالخارجي هو الماهية مع فرد معين وفي المثال المذكور ليس المراد فردا
معينا مشخصا ليكون عهدا خارجيا محضا ولا فردا مبهما ليكون عهدا ذهنيا محضا بل المراد
العهد الخارجي المطابق للمعهود الذهني فلاح ههنا تعيين وابهام كما ان العهد الخارجي
اذا اطلق على موجود معين من بين معهودات خارجية كالمثال المذكور له جهتا تعيين
وابهام وذلك لا يخرج كل منهما عن العهدية ووجه الاحتياج الى هذا التقرير ان الغرض
المطلوب هنا ليس الاعلام بانه الكل مقدر اما من بين معلومات فهو من حيث كونه مقدرا
معلوما للعهد الخارجي لكن لما كان مبهما بين معلومات اشبه الذهني ومثله لا يخرجه

عن

99

عن ذلك من حيث هو الاحتراز عن الجمع المعرف والمضاف فانهما يعمان باعتبار التعريف
والاضافة ولم يقم دليل على تلازم حكمهما الخ لا يقال المستدل اجرى الدليل في الجمع
المخصص وتلازم الحكمين ح ظاهر لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته فان كان الاثنان اقل
الجمع جاز انتهاء التخصيص اليهما والا فالى الثلثة ثم ثبت الحكم فيما عداه بما هو المشهور من
انه لا قائل بالفصل لانا نقول لا يلزم من جواز استعمال ما ليس بعام كالجمع المنكر في الاثنين
او الثلثة جواز استعمال ما هو عام فيهما بل الحق عند المحققين ان عموم الجمع باعتبار الاجزاء
دون الجزئيات فلا فرق ح بين عمومه وعموم المفرد فهو مجاز مطلقا اي سواء كان الباقي
منحصرا او غير منحصر وسواء كان المخصص مستقلا او غير مستقل من شرط او صفة او استثناء
او غاية انما كانت هذه الامور غير مستقلة لاحتياج الشرط الى المشروط والصفة
الى الموصوف والاستثناء الى المستثنى منه والغاية الى المغيا من سمع او عقل قيل
المراد بالمخصص العقلي ما عدا السمعي فيندرج فيه الحسي كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء
لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكلي لكان مشتركا بينهما اورد عليه النقض
ان ثبوت الملازمة يتوقف على كون العام مستعملا في الخصوص ومرادا به الباقي وليس كذلك
بل العام مستعمل في العموم والمراد به الشمول والمخصص يفيد اخراج بعض جزئياته ثم يسند
الى ما بقي بعد الاخراج فالعام يراد به العموم والخاص يراد به الخصوص والباقي انما يراد
من الجميع لا من العام وحده فلا يلزم الاشتراك فقولك اكرم الرجال العلماء بمنزلة قولك
اكرم الرجال من علمت من صفتهم انهم علماء فالعلم ان وصف في الجميع كان الموصوف هو الكل

بدل الكل والعلم صفة غير مخصصة لكان خارجا عما نحن فيه وان كان مختصا ببعضهم كان الموصول
بدل البعض والعلم صفة مخصصة فكما ان الموصول اذا كان بدل البعض لم يكن المبدل
مرادا به البعض بل المراد به الجميع كذلك اذا كان العلم صفة مخصصة لم يكن المراد
بالموصول في بعضه بل المراد به جميع جزئياته لان الصفة المخصصة بمنزلة لفظ البعض
فكانك قلت اكرم جميع الرجال علماؤهم وهذا مثل ما يقال في المستثنى من ان المستثنى
منه يراد به العموم والمستثنى يراد به الخصوص وادات الاستثناء يراد بها اخراجه
والاسناد الى ما بقي بعد الاستثناء بيان الملازمة انه يثبت فيما مر ان اللفظ
موضوع للعموم وح لو اطلق على البعض حقيقة لكان ذلك لا باعتبار انه موضوع له
ايضا او باعتبار انه عين الكل او باعتبار انه يصدق عليه الكل والاخيران
باطلان اما الاول منهما فلان المفهوم من البعض مخالف للمفهوم من الكل واما الثاني
فلان مفهوم الكل لا يصدق على البعض فتعين الاول فيلزم ان يكون مشتركا لفظيا بينهما
قيل ظاهر هذا الدليل يقتضي ان يكون اطلاق العام على الخاص من باب اطلاق الكل على الجزء
وقد سبق انه ليس كذلك وانه من باب اطلاق الكلي على الجزئي واجيب بانه ليس المراد
من كونه موضوعا للعموم انه موضوع للعموم من حيث هو ملتبس بالحقيقة الجموعية بل المراد
انه موضوع لكل فرد بغير اختصاص له بفرد دون آخر فلو اطلق على فرد لخصوص فرد او مع
ملاحظة فرد آخر كان مجازا الا انه يلزم منه ان يكون استعماله في الهيئة الجموعية مجازا
وهم قد التزموه ان الغرض وقع في مثله الخ اي فيما لا يكون مشتركا لفظيا بين العام

والخاص وفيه اشارة الى ان المقصود ابطال قول من ذهب الى ان الصيغة مشتركة
بالعموم وانها يطلق على الباقي حقيقة فلا يرد ان ابطال الاشتراك اللفظي ليس
بضروري ولا متفق عليه اذ القول به مرجوح فلا يتم الدليل احدهما ان
اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق قبل يمنع كون تناول اللفظ للباقي
قبل التخصيص حقيقة بل هو مجاز لانه من باب دلالة لفظ الكل على الجزء وهو ليس
لشيء لانك قد عرفت ان اللفظ ليس بموضوع للهيئة المجموعية بل لكل فرد فلا
كل ولا جزء هنا انما طرأ عدم تناول البعض وهذا الذي طرأ لا تاثير له في تغيير
مجاز لان الواضع لم يتعرض بشرط انضمام الغير وعدمه وعدم التعرض اعم من
تعرض العدم او الوجود والثاني انه يسبق الخ توضيحه ان الباقي بنفسه مع قطع النظر
عن ملاحظة القرينة يسبق الى الفهم والقرينة تنفي احتمال الغير الظاهر اعني العموم
وذلك اي سبق الباقي بنفسه او عدم سبق غيره دليل الحقيقة فاللفظ في الباقي
حقيقة فقوله اذ مع القرينة لا يحتمل غيره علة لكون الباقي سابقا بنفسه لا بانضمام
القرينة وتحقيقه ان القرينة من شانها نفي احتمال الغير ولا مدخل لها في سبق الباقي
بل سبقه انما هو بنفسه وقوله ذلك اشارة الى سبق الباقي المذكور صريحا او الى عدم
سبق غيره المعلوم التزاما والاول اظهر لفظا والثاني معنى اذ دليل الحقيقة عدم
سبق غيره لا سبقه واما الا انتقض بالمشترك فان السبق مفقود فيه مع كونه حقيقة
في كلا معنييه ثم هذا الدليل على ما حررناه لا يرد عليه ان كون اللفظ مع القرينة

حقيقة في البعض يرتفع جميع المجازات اذ ما من مجاز الا ويمكن ان يتى لرفع مع القرينة
حقيقة في مدلوله السابق وبدونها حقيقة في غيره والجواب عن الاول الخ منع لقوله
والتناول باق توضيحه ان تناول اللفظ للباقي وارادته قبل التخصيص وهو
الذي كان على سبيل الحقيقة انما كان مع تناول الغير وارادته ايضا بالفعل
وتناوله له بعد التخصيص ملحوظة بانفراده غير منضم مع ارادة غيره وهذا التناول
مغاير للتناول الاول بالضرورة وبطريان هذا ينتفي الاول ويقتضي ذلك كون
اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فقد ظهر مما ذكرنا ان المراد بقوله انما كان مع غيره
انه انما كان مع تناول غيره وارادته بالفعل وليس المراد به مع صلوح تناوله
ومجرد احتماله لذلك لبرد ان استعماله في الباقي بخصوصه بعد التخصيص يقتضي انتفاء
صلوحه للغير ولا يلزم منه ان يكون مجازا في الباقي والا دخل المشترك فانه صالح
لكل واحد من معانيه قبل القرينة وبعدها لا يصلح لبعضها فيلزم ان يكون مجازا في الباقي
وهو باطل اتفاقا على انه لو اريد هذا لكان الفرق بين العام والمشترك واضحا
اذ المشترك صلاحيته ليست بحسب الوضع بل بحسب الاستعمال في غير ما وضع له بخلاف المشترك
واعترض بان عدم تناوله الخ يعني اعترض بان عدم تناول اللفظ للغير بعد
التخصيص او تناوله له قبله لا يغير صفة تناوله للباقي والحاصل ان تناوله للباقي
الذي كان على سبيل الحقيقة باق على التقديرين لان عدم التناول للغير لا يؤثر في
تناوله ولا يوجب منعه وقد اجاب بان تناوله لما بقي الذي كان حقيقة هو تناوله في ضمن

صلاحيته للخصوص حقيقة

الكل

الكل اجمالا وانه لا تناوله له بخصوصه فلم يكن متصفا بكونه على الحقيقة اصلا وجوابه
ان محصله ان التناول ليس موجبا لكون اللفظ حقيقة في الباقي قبل التخصيص اذ
التناول اعم من ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز والعام لا يقتضي خاصا معينا
فلا يستلزم بقاؤه بعد التخصيص كونه حقيقة فيه بل الموجب له من استعماله في الكل
الذي يكون ذلك للباقي بعضا منه واللفظ بعد التخصيص مستعمل في الباقي بخصوصه
فلا يكون حقيقة فيه بل مجازا والظاهر ان هذا الجواب يتعلق بقوله لا يغير صفة
تناوله ومحصوله ان اللازم من ذلك بقاء التناول بعد التخصيص لا ان ذلك
التناول موجب لكون اللفظ حقيقة في الباقي فلا فلانه فرع لكونه موجبا له قبله
وانه ممنوع بل الموجب له هو الاستعمال في الكل وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يمكن ان يجعل
جوابا عن اصل الدليل والقول بانه كان تناولا مجردا عبارة كانه
جواب عن سؤال مقدر تقديره ان التناول اذا كان باقيا بحاله بعد التخصيص
كما ذكره المعترض وكان التناول قبله حقيقة كما ذكره المستدل فكيف يكون التناول
بعده مجازا وتقرير الجواب ان في القول بان التناول للباقي حقيقة قبل التخصيص
مسامحة في العبارة والمراد ان التناول له بحسب الحقيقة الناشية من استعمال
اللفظ في الكل الذي يكون الباقي بعضه وانما احتجنا الى ذلك التاويل لان الكلام
في الحقيقة المقابلة وهي صفة اللفظ دون التناول الذي هو امر معنوي
وعن الثاني بالمنع من السبق اي المنع من سبق الباقي بخصوصه فلا يرد انه اذا سلم

سبق العموم لا بمعنى المنع سبق الباقي لانه احد جزئيات العموم ولا يعقل سبق العموم
الا بسبق جزئياته باسرها وذلك لان سبق العموم انما يستلزم سبق الباقي على انه
بعض منه لا على خصوصه وانما يتبادر مع القرينة اي انما يتبادر الباقي بخصوصه
مع القرينة المانعة عن ارادة الجميع فتلك القرينة كما ان لها تاثيرا في عدم ارادة
الخارج كذلك لها تاثير في ارادة الباقي بخصوصه وهو دليل المجاز اي سبق
العموم عند عدم قرينة خصوص الباقي دليل على ان اللفظ مجاز فيه لان سبق الغير
من علامات المجاز كون النزاع في لفظ العام اي في الصيغ ما ذكره المستدل وهو قوله
معنى العموم حقيقة هو كذا معنى لفظ العموم لا بمعنى صيغ المخصوصة المبحوث عنها بل معناه
استغراقها الجميع ما يتناوله لكن لما كان لفظ العام يطلق على تلك الصيغ توهم
ان ذلك معناها فاشتبه عليه العارض بالمعروض واجرى حكم العارض على المعروض
وهو سهو بين لان اطلاق العارض اعني العموم على متكثر غير محصور حقيقة لا يستلزم ان يكون
اطلاق المعروض اعني الصيغة عليه مع كونه بعضه ولولا لتهاوى باب الحقيقة ايضا
لو كان التقييد بما لا يستقل توضيحه لو كان العام المخصص بغير المستقل مجازا لكان كل لفظ
ركب مع اخرى ووضع المجموع المركب لمعنى متغاير لمعناه قبل التركيب مجازا وذلك نحو مسلمون
فان مسلما وضع لمن قام به الاسلام ثم مع علامة الجمع وضع لجماعة قام بهم الاسلام ولا
يدل مسلم وحده على جزء المعنى فضلا عن ان يكون مجازا بل مجموع مسلمون دال على مجموع
المعنى ونحو المسلم فان مسلما وحده موضوع لفرد ما مع لام الجنس والعهد موضوع

للحقيقة

للحقيقة المشار اليها من حيث اي من حيث وجودها في ضمن شخص معين وليس في مسلم
وحده دلالة على شيء بل الدال هو المجموع ونحو الف سنة الا خمسين عاما فان الف
سنة نص في معناه ولا يجوز فيه والمجموع المركب من المستثنى والمستثنى منه واداة
الاستثناء لما بقي بعد الاستثناء واعترض بان الاستثناء عند هذا القائل مقيس
ولا مقيس عليه كما علم من تصريح المص هنا وفي اول الباب عند نقل مذهبه فكان
الواجب ان لا يذكره في جانب المقيس عليه واجيب بان النزاع في العام المخصص
بالاستثناء لا في المقيد بالاستثناء مطلقا واسماء الاعداد ليست تامة فلهذا
صح جعله مقيسا عليه موضع وفاق من الخصم يعني ان الخصم ايضا قائل بان الف
سنة بل كل عدد وقع الاستثناء منه مستعمل في معناه والمجموع من حيث هو مستعمل في
الباقي بعد الاستثناء وكلا منا معه وانما زاد قوله من الخصم لئلا يرد عليه ان
الوفاق في ذلك ثم كيف مع القول بان العشرة في عشرة الا ثلاثة مستعمل في السبعة
مجازا والا قرينة مشهورة بيان الملازمة توضيحه ان كل واحد من مسلم في مسلمون
والمسلم والف سنة بقيد بقيد هو كالجزء له وهو ضمير الجمع دالة التعريف والاستثناء
وقد صار بواسطة لمعنى وهو الجماعة والجنس والعهد وتسعمائة وخمسين وهذا
غير موضوع له اولا اي بدونه اي تلك المذكورات بدون المقيد لما نقلت عنه
وهو المعنى الاول ومعه لما نقلت اليه وهو المعنى الثاني ولا يحتمل الاول وقد جعلتم
ذلك التقييد بقيد موجبا للتجوز في المقيس وهو المقيد بالوصف ونحوه فالقول

بعدم التجوز في المقيس وهو مسلمون ونحوه فرق بين المتساويين وهو محكم والجواب
ان وجه الفرق ظ يعني الجواب ان شيئا مما ذكرتم ليس مثل العام المخصوص بغير المستقل
بل بينهما فرق ووجه الفرق ظ الى آخر ما ذكره المص قيل الاول في الجواب ان يقال
لانم ان كل زيادة يوجب التجوز بل الزيادة الموجبة له هي ما تخرج العام الى الخاص كالمسلمين
في الرجال المسلمين فانه قرينة دالة على صرف العام عن معناه الاصلي وما ذكرتم من
الزيادة ليست كذلك وانما كان هذا الجواب اولى لانه يرد على قول على قول المسلم
بد في المعرف كله واحدا انه ان اريد بالمعرف المعرف العام فقد يرد عدم الفرق فيه
بين المعرف باللام والمقيد بالشرط والصفة ونحوهما وان اريد به المعرف الخاص فممنوع
الا اختلاف لا يتم الدليل وفيه نظر لان كون المسلم كلمة واحدا لا يجب المعرف دون الذي بنيتم +
الطوال لما يقدم على انكاره الا مكابر ثم ان المستدل لا يثبت حكم الزيادة المذكورة
مع العام للزيادة المذكورة مع غيره بالقياس حتى لم يفرق بين الزيادتين ما بدا الفرق
لا يقدح المنع المذكور قال الراوي في مسلمون يعني ان الواو في مسلمون ليست الكلمة بل
هي علامة يرد الا اضاربا للفاعل مضروبا للمفعول لان مجموع مسلمون لفظ واحد وضع
لجماعة متصفة بالاسلام بخلاف ما نحن فيه فان الرجال وضع للعموم والمسلمون وضع
لما مر فاذا جعل الثاني وصفا للاول وقيل الرجال المسلمون خرج من الاول بعض افراده
وهو غير المسلم فلم يبق على موضوعه فلا يكون حقيقة وعليه فقس ليظهر لك اجر فقوله و
ولا شئ فيما ذكرنا في هذه الصور الثلث تحقق في العام المخصوص على تقدير

تسليمه اشارة الى ان الحكم بكون الف سنة في الف سنة الا خمسين عاما حقيقة ممنوع لانه
ذهب طائفة الى ان كل عدد وقع مستثنى منه يراد به الباقي مجازا فيقال الف سنة
مجاز عن تسعمائة وخمسين بقرينة الاستثناء في بطلان اللازم بالنسبة اليه غير مسلم
ولو سلم ذلك الحكم فهو مبني على ان المراد بالف سنة تمام المدلول الحقيقي والاستثناء
البعض انما وقع قبل اسناد الحكم اليه فهو انما اخرجه عن الحكم لا عن الارادة والمجموع
من حيث هو مجموع لما هو محل الحكم لا شئ مما ذكرنا وهو كون المجموع كلمة واحدة وكون
المراد بالمستثنى منه تمام مدلوله ووقوع الاخراج منه قبل الاسناد والحكم مبني ليس شئ
من هذين الامرين يتحقق في العام المخصوص اما الاول فلظهور ان كل واحد من العام
والمخصص ممتاز عن الاخر وكلمة برأسه واما الثاني فخصص الاول ببعض افراده
فيكون الاول مجازا في الباقي واما الثاني فلان المعروض ارادة بعض افراد
العام منه لا تمامها كما في الف سنة فيكون العام مجازا دون الف سنة وفيه نظر لان
هذا مبني على الفرق بين الاستثناء من العام والاستثناء من العدد بان المراد
بالعدد تمام مدلوله وبالعام بعضه وهو باطل لان كل من ادعى ان المراد بالعدد المستثنى
منه تمام مدلوله ادعى ان المراد بالعام المستثنى كذلك والمستدل يقول لو كان العام
مجازا لعدم الفرق وهذا حق فقول المص فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذا مجازا
مدفوع قطعا واعلم ان المراد بالصور الثلث هو مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين
عاما وذلك في هذه المجاز رت اشارت اليها وقوله ولان المفروض عطف على قوله لظهور

الامثلة والمعطوف عليه بيان لعدم تحقق ما ذكر في الصورتين الاوليين في العام المخصوص
والمعطوف بيان لعدم تحقق ما ذكر في الصورة الاخيرة فيه كما اشرنا اليه لا يخرجه عن
الحجية اصلا اى الدليل المشهور على حجيته وهو ان العام قبل التخصيص حجة في الزايد وفي
الباقي بالاتفاق فيكون بعده حجة في الباقي لان الاصل بقاء الثابت الا المعارض
ولم يوجد فمن ادعاه يحتاج الى اثباته ثم الظاهر ان حجيته في الباقي ظنية وتشير به قوله
فيما بعد وذلك دليل ظهوره في الباقي وعند اكثر الحنفية قطعية ان خص بغير مستقل بيّن
والا فظنية ان لم يكن المخصص مجملا اذ لو كان مجملا نحو احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم ونحوه فالعام المخصوص لم يكن حجة لان اى بعض فرض يحتمل ان يكون هو الخارج فلا يحصل
الظن بالباقي وقد نقل الشهيد في قواعد الاجماع على ذلك عن جماعة منهم الامدي ثم قال
وربما نقل عن بعضهم انه يعمل به الى ان يبقى واحد ولا يخفى بطلانه مطلقا الظاهر من سياق
الكلام حيث قابله بالتفصيل انه متعلق بقوله لا يخرجه عن الحجية يعني ان العام حجة في الباقي
سواء كان التخصيص بالمتصل او بالمنفصل ليس بحجة سواء كان المخصص المجمل مستقلا او غير مستقل و
سواء كان مجملا من كل وجه كقوله اقتلوا المشركين الا بعضهم او مجملا من وجه ومبينا من وجه
آخر كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فانه مبين في تميز غير اليهود من المشركين ومجمل
في اليهود وفيه رد على التفصيل الذي ذكره بعض الائمة وهو ان المخصص المجمل ان كان غير
مستقل نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم ليس بحجة وان كان مستقلا عقليا نحو ارحامك
في الدار حيث يعلم عقلا ان كل فرد من افراد الرحم ليس فيها او لفظيا فالعام حجة

ظنية

في ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية

او اليهود وسواء كان مجملا او غيره وتخصيص الكل متعلق بقوله مجملا
يعني ذكره بعده يعني ان العام المخصص

ظنية في الباقي والفرق بينهما ان غير المستقل بمنزلة جزء للعام ووصف قائم به فيسرى
جهالته اليه فيحتاج الى البيان بخلاف المستقل فان جهالته لا تسرى اليه ولا يخفى
فساد ذلك الوجه لان عدم سراية جهالة المستقل مم لان كل فرد فرض يحتمل ان يكون
هو الخارج فكيف يحصل الظن ببقاء هذا الفرد دون غيره وفيه ايضا رد على من ذهب
الى ان المخصص بالمجمل من كل وجه ليس بحجة بخلاف المخصص بمجمل من وجه دون وجه آخر
فانه حجة ثم قال بعد الكلام اي بحثنا الذي احدهما للمنفصل والاخر للمتصل
عدم في العرف عاميا اذ ثبت ذلك في العرف ثبت في اللغة لان الاصل عدم النقل
النقل وذلك دليل ظهوره في الباقي شموله للباقي على نحو شموله للكل قبل التخصيص
مكان المط قبله هو كل فرد بحيث لو اتى بفرد دون آخر عد مطيعا على الاول وعاصيا
على الثاني لان المجموع من حيث هو كذلك المط بعده هو كل فرد من البواقي بحيث لو اتى
بواحد دون آخر عد مطيعا وعاصيا على الآخر فعلى هذا قوله غرضه دفع النقض على احتج
يراد به اعم من جميع الباقي وبعضه لان الجميع فقط يرد ان ذلك يقتضي ان يكون
الاتي بالواحد مستحقا للذم وانه باطل وسائر ما تحته من المراتب مجازات
هذا بناء على ان العام المخصص مجاز ثم الظاهر من هذا الكلام ومما بعده حيث قال وتمام
الباقي احد المجازات ان لفظ العام اذا لم يرد به موضعه الاصلي اعني العموم كان
لكل واحد من تلك المراتب مجازا على ان يكون كل واحد منها معنى مجازيا له وانما قلنا الظاهر
ذلك لاحتمال ان يكون المقصود ان كل واحد من تلك المراتب من افراد معناه

المجازي وذلك بان يكون المقصود منه بعد التخصيص ~~مجازا ت وعلى الثاني كان له~~
مفهوم الباقي وهذا المفهوم يصدق على كل واحد من تلك المراتب فعلى الاول
كان للعام بعد التخصيص مجازات وعلى الثاني كان له معنى مجازي له افراد متعددة
على التقديرين كانت نسبة اليهما على نهج واحد فيكون مجملا فيهما وهو هذا راى
من يعين عدم ارادة الحقيقة مع تعدد المجازات دليلا على عدم الحجية نظرا لحجة المفصل
لا يعاد المذكور نفي حجة للمفصل لانا نقول هو حجة لاحدي جزئي مدعاه وهو ان المخصص
بالمنفصل ليس بحجة والحجة للجزء الآخر يستنبط منه اذا كانت المجازات متساوية
هذا الجواب عما يستفاد من ظاهر كلام المستدل الا الجواب عن الاحتمال الذي اشرنا
اليه فالتقرير اذا كانت افراد المجاز متساوية فان الباقي اقرب الى الا
ستغراق الى قوله من غير حجة التخصيص دليل على كون بعض المجازات فيما نحن فيه اقرب
الى الحقيقة وعلى وجود ما يدل على ارادته توضيحه ان كل الباقي اقرب الى الحقيقة اعني
الاستغراق من غيره وما ذكرناه من ان اخراج بعض الباقي عن الحكم يورث دليل
على ان التخصيص قرينة ظاهرة على ارادة كله وايضا الحكمة يقتضي ان لا يطلق الحكيم اللفظ
على معنى مجازي بدون القرينة والغرض انه لا قرينة هناك سوى التخصيص فلو لم يكن
التخصيص قرينة لارادة الباقي لكان ذلك منافيا للحكمة اورد عليه اولا ان
كون الباقي اقرب الى الحقيقة معارض بكون الاقل متيقن الارادة على جميع ا
التقادير فسقط اعتبار هذين الوصفين من الطرفين لتعارضهما فصار ا

الوسط وطرفان متساوية في الارادة فلزم الاجمال ثانيا ان دعوى الذم
المذكور دعوى في محل النزاع ولو فرض ثبوته فلعله مستفاد من غير التخصيص والا التخصيص
ولا يفيد الا ان اللفظ مستعمل في غير معناه الحقيقي وذلك مثل القرينة في قولنا رايت
اسدا في الحمام فانها انما يدل على انه ليس المراد من الاسد الحيوان المخصوص لا
تعيين المراد من كونه زيدا او عمرا وغيرهما كون ذلك الى قرينة اخرى لا يقال الفرق بين
الاسد وما نحن فيه ظاهر فان الاسد يطلق على زيد او ذاك بطريق البدلية فعرفي
ذلك كالنكرة بخلاف ما نحن فيه فان اطلاقه على الباقي بطريق الشمول فاذا
انتفت قرينة تعيين بعض الباقي وجب حمله على جميعه بقرينة التخصيص لانا نقول
استعمال العام المخصص في الباقي ايضا من قبيل الاستعمال الكلي في جزئياته فهو
والاسد في ذلك سواء وثالثا انا لا نسلم ان الحكيم لا يستعمل اللفظ في معنى مجازي
بدون قرينة معينة لارادة الحقيقة وسيجيء تصريح المص بجوازه وكفاك شاهدا
قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم على ان عدم جواز ذلك يقتضي
عدم جواز الاجمال في كلام الحكيم نعم لا يجوز ذلك في وقت الحاجة ثم يجب الحمل
على ذلك البعض جواب لما اي اذا ثبت ان بعض المجازات اقرب الى الحقيقة و
وجد الدليل على تعيينه وجب حمل العام المخصص عليه ويسقط ما ذكرتموه من انه مجمل فيها
وان لم يكن المتيقن بها انما قيد به لان المتيقن بها لو اراد جواز التجوز في التخصيص
الى الواحد لم يكن الاقل الجمع عنده مقطوعا بارادته على جميع التقادير بان اقل الجمع هو

هل يجوز [illegible] العام
فيما يستفيد الباقي
[illegible] التخصيص [illegible]
[illegible]

التحقيق هذا انما ينهض لو كان اللام من صيغ العموم وكان عمومها باعتبار الافراد
واما اذا كان مفردا او كان جمعا وكان عمومه باعتبار الاجزاء فلا   وفي شرح
في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب فان وجد المخصص بعد الاستقصاء وجب
العمل بمقتضيه والا عمل بالعام ثم الحكم المستفاد منه ان كان موسعا وجب طلب المخصص
في اول وقته وان كان مضيقا وجب الطلب قبله من باب المقدمة واعلم
ان ابواب آيات الاحكام وابواب الاخبار وان كانت منضبطة مذكورة في بعض
كتب علمائنا رضوان الله عليهم جعلوا ما يتعلق بالطهارة من الآيات والاخبار
بابا واحدا وما يتعلق بالصلوة بابا آخر وعلى هذا القياس يكون اذا وجدنا عاما
في باب ولم نجد مخصصه في ذلك الباب لم يكف هذا في جواز العمل بذلك العام بل
لا بد من طلب مخصصه في ابواب اخر لجواز ان يكون مذكورا فيها لنحو من المناسبة
ومثل هذا غير قليل يظهر ذلك لمن تامل في كتب الاخبار وكذلك لا بد من تتبع كلام
الفقهاء ليحصل الظن بعدم وجود الاجماع   وانكر ذلك جمع من المحققين منهم
الغزالي والامدي وابن الحاجب   لنقد حاجة الى ايراد دليل على وجود
الخلاف في احد المقامين فلا يتم التقريب لان المقصود هو الرد على ذلك الجمع من المحققين
وهم معترفون بوقوع الخلاف في المقام الآخر   ان مراد قائله اي قائل جواز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص   جزما الظاهر انه قيد للاعتقاد ويحتمل ان يكون للوجوب وهو
على التقديرين دعوى بلا دليل   والا تغير الاعتقاد اي وان لم يتبين الخصوص

ثم

١٥٦

ثم اعتقاد عمومه ويعمل بالمخصص   من ذلك القائل الظاهر انه اشارة الى القائل
بجواز التمسك قبل البحث عن المخصص ويحتمل ان يكون اشارة الى القائل الموجبة
فلا فوري عندي الخ مدعاه مركب من امرين احدهما عدم جواز العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص وثانيهما وجوب البحث حتى يحصل الظن القوي بانتفائه وقوله لنا دليل
على الجزء الاول وقوله انما اكتفينا دليل على الجزء الثاني   والتخصيص كيفية
في الدلالة ان اراد التخصيص الثابت كيفية في الدلالة فلا نزاع فيه وان اراد
التخصيص المحتمل لذلك فوجوب البحث عنه اول الكلام وللخصم ان يقول كيفية
الدلالة هنا العموم فيجب على المجتهد التمسك به   فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال
عدمه ان قلت شيوع التخصيص وغلبته وقوعه يفيد ان ثبوته ارجح من احتمال عدمه فلم
حكم المص بتساويهما قلت غلبته ووقوعه قد عارضها اصالة الحقيقة فصار وقوعه
وعدمه متساويان على ان ذلك يكفي في الاستدلال ولا حاجة الى التمسك بالرجحان
فتامل وقال في الحاشية الامر بالتامل اشارة الى احتمال كون الاستدلال
على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ
ابدا على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وفيه ظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار
ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة حيث قال فيجب لا يجب في الاستدلال
بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الا
ستقصاء في طلب المجاز وليس كذلك لانه في النهاية اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء

وقرب جوابه فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا فان قلت هذا من قبيل ما سبق
من الحكم بالمساواة بين العموم وعدمه قبل البحث قلت لا منافاة لان الراجح
له درجة الظن وصرح بزيادته في السابق نظرا الى درجة الظن وهي لا تكفي في الا
ستدلال كما عرفت وهنا نظرا الى الزيادة ايضا لانها لا دخل لها في المقصود اعني
حصول الفرق بين العام والحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقيقة ان
قلت لم لا يقال بان الالفاظ اكثرها ليست بمجازات كما يقتضيه مقابلته بالعمومات
حتى يتحقق الفرق بين العام والحقيقة بهذا التقدير ايضا قلت هذا الفرق لا يكفي
فيما هو بصدده من عدم وجوب طلب المجاز في العمل بالحقايق لاحتمال كون الحقايق
مساوية للمجازات حينئذ فيجب طلب المجاز كما يجب طلب المخصص على ما مر في دليل المعمم
واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة اه اورد عليه سلطان المحققين بان
هذا يدل على ان تحصيل القطع ممكن ولا يدل على اشتراطه واجاب بانه اذا امكن
وجب لما تقرر من انه لا يجوز العمل بالظن مع امكان القطع او انه رد لمن انكر امكانه
لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لاجله دليل يعلم بين الملازمة لظهور ان
ذا الحكيم لا يحمل اللفظ على المجاز بدون نصب قرينة عليه ثم قيد ما يرجع به من حكم
لا يبقى حصول الاعتقاد القطعي عند كثرة البحث مع عدم الوجدان لا ينافي زواله
فيما بعد بالوجدان غايته ما في الباب ان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع والمشترط لا يدعي
مطابقته لان المنقول المشترط يدعيها حيث يحصل عدم الوجدان دليلا على عدم الوجود

سو

فيما اذا تعقب المخصص متعددا

في نفس الامر فاذا ظهر وجوده بطل قوله قطعا واذا تعقب المخصص متعددا
سواء كان جملا ام غيرها عم محل النزاع في وجهين احدهما انه يكون بالواو والفاء
او ثم وهذا انما ذهب الامام الرازي في المحصول والآمدي اعتبر التعاطف بالواو
وتبعه في ذلك جمع من الاصوليين ولا التعاطف بالفاء او ثم فليس كذلك لا لا
لتنبيهها على الاختصاص بالاخيرة والقاضي ابو بكر واتباعه اعتبروا التعاطف مطلقا
وثانيهما ان ذلك المتعدد اعم من ان يكون جملا او غيرها وظاهر كلام بعضهم يفيد ان
المخصص في المفردات يعود الى الجميع اتفاقا وصح عوده الى كل واحد
احتراز عما لم يصح فانه مختص بالاخير نحو اكرم العلماء واذل الشيطان الا الجهال
كان الاخير مخصوصا قطعا لظهوره بالنظر في المذاهب الاتية لانه يظهر منه ان تخصيص
الاخير متفق عليه والنزاع انما وقع في غيره ثم لو قيل باختصاص المخصص بالاول فقط
لم يكن الثاني مخصوصا ولكن لم يقل به احد ولا يظهر له معنى فنقول ذهب الامام
ذهب الشافعية الى رجوعه الى الجميع وفسره العضدي بكل واحد وقال آخرون
القائل ابو حنيفة واتباعه وقيل بالوقف ذهب اليه الغزالي والقاضي واتباعهما
وفي قوله يعني لا ندري انه حقيقة في اي الامرين اي في رجوعه الى الكل او الى الاخير
اشارة الى ان المراد بالوقف هنا هو الوقف في تعيين الوضع لا في تعيين
المراد بعد الاعتراف بالوضع لهما كما هو مذهب السيد ولا في الحكم مطلقا فان الاخير
مخصوص قطعا بل التوقف في الحكم انما هو في الاول فقط فيتوقف الى ظهور

بعضها معطوفا على البعض اولا والعطف على تقدير وجوده اعم من ان يكون بالواو او غيره

القرينة اي يتوقف في تعيين المراد بخصوصه من اجل ان الحكم ثابت له على جميع
التقادير ولا يقدح في ذلك كون الاخير غير معلوم الارادة بخصوصه كما لا يخفى
وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم اي القول بالوقف
والقول بالاشتراك موافقان للقول بظهور عوده الى الاخيرة في تخصيصها
لا في جميع الاحكام لان الاخيرة مخصوصة على كل حال من حالتي عوده الى الجميع او الى
الاخيرة او على كل حال من الاحوال الثلثة اعني ظهور عوده الى الاخيرة والوقف
والاشتراك وانما قلنا لا في جميع الاحكام ليندفع ما اورده بعض المحققين من ان
القول الثاني يحكم بالعموم في غير الاخيرة ابقاء اللفظ على ظاهره بخلاف هذين
القولين فالحكم بتوافقهما محل تامل نعم يظهر ثمرة الخلاف يعني الافتراق بين
الاقوال الثلثة في الحكم والفرق بينهما من وجه آخر وهو ان استعمال الاستثناء في
الاخراج من الجميع هل هو حقيقة او مجاز فعلى القول الثاني مجاز لان الاستثناء على
هذا القول موضوع للاخراج من الاخيرة فاستعماله في غيره مجاز من باب اطلاق الجزء على
الكل عند المص كما سيجيء او من باب اطلاق المقيد على المطلق عندي وعلى القول بالوقف
يحتمل ان يكون حقيقة وان يكون مجازا لاحتمال عود الاستثناء الى الجميع او الى ا
الاخيرة وعلى القول بالاشتراك حقيقة وفصل بعضهم تفصيلا طويلا اشارة الى
ما ذكره ابو الحسين واختاره العلامة وهو انه ان تبين استقلال الثانية
عن الاولى بالاضراب عنها فللاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية

مع

مع استقلالها والا فقد استوفى غرضه منهما وان لم يتبين استقلالها فللجميع لان
الربط بينهما جعلهما بمنزلة جملة واحدة وظهور الاضراب بان يختلفا نوعا بان يكون
احديهما خبرية والاخرى انشائية او اسما بان يكون الاسم الصالح لان يستثنى
منه في احديهما غيره في الاخرى او حكما بان يكون المحكوم به في احديهما غيره
في الاخرى ويشترط في الاختلافات الثلثة ان لا يكون الاسم في الثانية ضمير اسم
الاول وان لا يشترك الجملتان في الغرض كالاهانة والتعظيم والتاديب وغيرها
من المقاصد ثم الاختلافات الثلثة ليس بينهما منع الجمع في الاشعار بالاضراب بل
قد يجتمع بعضها مع بعض فيتصور هنا سبعة اقسام وعدم ظهور الاضراب لانتفاء
الاختلافات او بانتفاء الشرط الاول سواء تحقق الاختلاف الاول والثالث
اولا وسواء تحقق الشرط الثاني اولا او بانتفاء الشرط الثاني سواء تحققت
الاختلافات الثلثة كلها او بعضها اولا وسواء تحقق الشرط الاول اولا وتفصيل
الامثلة يظهر للتامل وليس ذلك لما كان الفرق بين ما اختاره وبين المذ
هبين الاولين ظاهرا لغرض لبيان الفرق بينه وبين المذهبين الاخيرين
ولا يكون مشتركا بينهما مطلقا اي سواء كان المستثنى من المشتقات او المبهمات
او الفاظا المشتركة فان اضمار اللفظ لكل منهما لكونه مشتركا بينهما انما هو على
الاخيرة ان الاولين كما ستعرف وجهه عند تحرير الدليل وان كنا موافقين
له في المعنى وهو ان اللفظ موضوع لكل واحد منهما وان استعماله فيه حقيقة او

بيننا وبينهم فرقا وهو انا نقول بتعدد الوضع وهو يقول بتعدده كما ستعرفه
ولولا التصريح بلفظ الاشتراك لتوهم انه رحمه الله لم يصرح بالاشتراك على نقل
مذهبه بل صرح به في اثناء التصحيح ولولا هذا التصريح لامكن حمل كلامه على ما
~~اختاره السيد~~ اختيارا وكان في توصيف بسط اللفظ ايماء الى انه على حمل
الاشتراك على المعنى بتغاير الوضع لكل واحد منهما وان كان متحدا
لكونها منبسطا التخصيص على كل تقدير فيه ما فيه لان تشبث التخصيص الا بغيره
ظاهرا على مذهب الوقف والاشتراك واما على مذهب المنكر القائل بان اللفظ موضوع لكل
واحد منهما بوضع واحد فلان اللفظ حينئذ دائر بين الاخراج من كل واحد منهما وبين
الاخراج من واحد منهما ولا يتعين ان يكون المخرج الواحد هو الاخيرة فتخصيصه عن تعيين دليل
وهذا الاشتراك اي كون الاخيرة مرادة بخصوصها او في الجملة الجميع لا اثر له في الحكم المطلوب
وهو تخصيصها بالعود ان الحكم ثابت لها على التقديرين   فان المتصور المعين جزئيا اي
خصوصه من غير ملاحظة مفهوم كلي يندرج هو تحته فلا يرد نحو المبهمات   من كل
مصدر قائم به مدلوله اي كضارب موضوع لمن قام به الضرب بعد مفرد بل مجموع من وقع
عليه الضرب   فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل جاز فيه ذلك لا يقال الدلالة
ممنوعة فان وضع اللفظ للمعنى لا يقتضي جواز استعماله فيه الا ترى ان الرحمن لا يجوز
استعماله فيما وضع له اذ لا يطلق على غيره سبحانه لانا نقول المانع هنا شرعي والكلام
في جوازه لغة بحسب اللغة   وفي معناه الافعال الناقصة فانها موضوعة باعتبار معنى عام و

نسبة صفة هي غير مصدر تلك الافعال الى فاعل ما كقبل واحد في خصوصياته فكان مثلا
موضوع باعتبار نسبة القيام الى فاعل ما للنسبة الى فاعل مخصوص من مثل زيد وعمرو وغيرهما
واما الافعال التامة فالوضع فيها باعتبار عام وباعتبار آخر خاص اما الاول فبا
القياس الى النسب الجزئية لان تلك الافعال موضوعة بواسطة ملاحظة نسبة حدث
مصدرها الى فاعل ما لكل واحد من جزئيات تلك النسبة فضرب مثلا موضوع
وضعا عاما للنسبة الضرب الى فاعل مخصوص واما الخاص فبالنسبة الى الحدث
فيه نظر لانه ان اريد بالحدث الحدث المخصوص فظاهر ان الفعل لم يوضع له ولا
يدل عليه وان اريد بالحدث المطلق فالوضع له عام ايضا   ادوات
الاستثناء كلها اي سواء كانت حرفا مثل الا وحاشا لانها حرف جر في اكثر الاستعمال
او فعلا مثل عدا وخلا لانهما فعلان ماضيان في اكثر الاستعمال ولذا
ينصب المستثنى بعدهما غالبا على المفعولية وقد يكونان حرفي جر او اسما
مثل غير وسوى   واما الحرف منها فظاهر يعني ان الحرف من تلك الادوات
لكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الاخراج ظاهر لما عرفت في المقدمة من
ان الحرف مطلقا موضوع بالوضع العام للخصوصيات مثلا لوحظ اخراج المستثنى
مطلقا ووضع الا للاخراجات المخصوصة مثل اخراج هذا او اخراج ذاك
واما الفعل اه فلانه لم يكن وضع الفعل في باب الاستثناء للخصوصيات

الاخراج ظاهر لانه ذو جهتين كما ترى ان يقال وضعه فيه انما هو لخصوصيات كل

المقصود في عدا زيدا في قولنا جاءني القوم عدا زيدا هو النسبة المخصوصة اعني

نسبة المجاوزة المتعلقة لزيد الى فاعل مخصوص لا نفس المجاوزة واما الاسم يعني

واما كون الاسم موضوعا لخصوصيات الاخراج فلانه في قبيل المشتق كالغير بمعنى

المغايرة وقد عرفت في المقدمة ان الوضع في المشترك عام وفيه نظر لان كون

الوضع في المشتق عاما لا يقتضي ان يكون موضوعا لخصوصيات الاخراج بل

المعلوم في المقدمة ان الموضوع له فيه مثل الوضع عام ولو قد صرح بقوله ادات

الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لكفى في المقصود ولم يرد عليه شيء لان الوضع

العام اعم من ان يكون الموضوع له خاصا كما في الحرف والفعل او عاما كما في الاسم

اعني في الوضع العام الخ لما ثبت في المقدمة ان الوضع في الاداة عام والموضوع

له خاص بين ان المراد هنا بوضع الاداة هو الموضوع العام مطلقا من غير اعتبار

ان يكون الموضوع له خاصا فصح قوله كان يكون مشتقا او اسما بها او نحو

تماهو موضوع بالوضع العام لان الوضع العام يتحقق فيهما وعلى هذا اي

على ما تقرر من ان وضع اداة الاستثناء لخصوصيات الاخراج ووضع المستثنى

عام وصحيح عمومه الى كل واحد فاي الامرين يعني الاخراج من الاول او التنفيذ اي

في الاستثناء كان مستعملة فيه حقيقة لان اطلاق المستثنى على ذلك الفرد

الخارج

استعمل له

الخارج بطريق الحقيقة لان المفرد وضع انه موضوع له بخصوصه او لمعنى عام هو

في افراده لا من حيث الخصوص حقيقة وكذا استعمال الاستثناء في اخراج انها

في باب الحقيقة وفيه نظر لان وضع الاداة والمستثنى لمفهوم عام او لافراد

لا يقتضي ان يكون الاخراج من الاول حقيقة وانما يقتضيه لو ثبت انه من جملة

افراده وانه اول البحث وحينئذ في فهم المراد منه الى القرينة لا بعد

ان يلي المستثنى الا كان من صيغ العموم كان للاخراج من المحليين من غير حاجة الى قرينة

من هذا الوجه ايضا يعني كما ان بينهما فرقا باعتبار اتحاد الوضع وتعدده

كذلك بينهما فرق من جهة الاحتياج الى القرينة ومنها كونه من الالفاظ

المشتركة استعمال الاستثناء في اي الامرين على هذا التقدير ايضا حقيقة

ولم يذكره لانه الكتابة بما مر في نقل المذاهب عند ذكر ثمرة الخلاف

كما عرفت فيما سبق من ان المستثنى اذا كان من المشتقات والمبهمات

ونحوها موضوع بالوضع العام للجزئيات وانما قال غالبا لانه قد يكون مشتركا

كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة الخ كانه جواب عن سؤال مقدر تقريره

ان عدم تعدد الوضع في المفردات لا ينافي ان يكون الهيئة التركيبية التي حصلت

للمستثنى مع اداة الاستثناء موضوعة تارة للاخراج من الجميع واخرى للاخراج

من الاخير وتقرير الجواب انه لا دليل على ذلك والعدول عما يقتضيه المعلوم

وهو اتحاد الوضع في المستثنى الى ما هو مجرد احتمالات من غير دليل غير معقول
بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال محصله ان الاستفهام حسن على جميع
الاحتمالات المذكورة اما على مذهب الاشتراك والوقف والوضع العام فظاهر
لان نسبة اللفظ الى الامرين سواء فحسن الاستفهام من المخاطب ليعلم المراد منه
واما على مذهب المخصص فلان اللفظ ليس بنص لاحتمال غيره ولو مجازا فحسن
الاستفهام لدفع الاحتمال البعيد وتحصيل اليقين فحسن الاستفهام لا يدل
على خصوص الاشتراك على تقدير تسليم شرة الى منع دلالة الاستعمال
على الحقيقة لانه يكون تارة في الموضوع له واخرى في غيره فهو اعم منهما و
العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات فضلا عن ان يكون ظاهرا ولو سلم
فانما يدل عند اقترانه بالقرينة والخصم يعني احدهما يقول استعماله في كل منهما مقرون
بها الا ان القرينة عنده لتعيين المراد لا لاصل الارادة وعند المخصص العكس فليس
استعمال مجرد عن القرينة لتمسك به على الحقيقة ولو سلم فانما يدل على كون اللفظ حقيقة
لكن واما من الثالث هذا الجواب يدفع الاستدلال لو كان مقصودا
السيد اثبات الاشتراك واما اذا كان مقصوده ابطال مذهب المخصص كما
يشعر به اخر كلامه فلا ومثله الجواب عن الرابع فانه قياس في اللغة ولا
يجوز اثبات اللغة بالقياس لانها انما تثبت بالنقل وبالاستقراء اذ

يقول استعماله

في غيره منوط بالقرينة والمستدل

هو تتبع

هو تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق
ولو سلم جواز القياس في اللغة فالدليل لا يدل على الاشتراك بخصوصه بل على الاعم منه
ومما قلناه ومن الوقف فان قلت لم تمسك بالقياس بل بانه علم بالاستقراء
ان المتعلقات كلها غير ما نحن فيه مشتركة بين الامرين فكذا ما نحن فيه الحاقا له
بالاعم الاغلب وهذا ليس من القياس في شيء اذ لا يعتبر في القياس كون
المقيس عليه اعم قلت قوله والجامع بين الامرين آه يأبى هذا التوجيه اذ لا
فرق بين قولنا آه فيه نظر لانا لا نسلم ان عدم الفرق بين القولين بواسطة العطف
بل لاتحاد المسند واشتراك المسند اليه فان قلت الاتحاد والاشتراك المذكور
ان بدون العطف لا يكفيان في جعل الجملتين جملة واحدة لجواز الاضراب حينئذ
قلت مجرد العطف لا يكفي ايضا في ذلك والالجاز ذلك في نحو جاء في القوم
وذهب بنو تميم الا واحدا او لكنه لا يجوز قطعا وثالثها ان الاستثناء
بمشية الله مثل قوله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله فان ان شاء
الله متعلق بكل واحدة من الثلثة اتفاقا فكذلك الامر مثله ولو سلم
فهذا القياس في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم فالجامع مفقود لان الشرط وان
تاخر لفظا متقدم تقديرا فلذا يتعلق بالجميع بخلاف الاستثناء فلا يلزم من
اشتراكهما في عدم الاستقلال اشتراكهما في كل الامور وكون معنيهما واحدا
على تقدير تسليمه لا يوجب اتحادهما في الحكم اذ ليس لكل ما ول الشيء حكمه حكم ذلك

السيد

التنبيه   وعن الثاني انه قياس كالاول لانه قاس على الجملة الواحدة ما هو بمنزلتها
في ان الاستثناء يعود الى الكل وهذا لا يجوز عند الاكثر على ان المادل والمادل
به لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام   ليس استثناء فان قلت قد اطلق
القوم عليه لفظ الاستثناء قلت لو ثبت ذلك فهو مجاز ويدل عليه جواز دخوله
على الواحد مع عدم جواز ذلك في الاستثناء فلو سلم انه استثناء فعوده
الى الجميع لدليل كالاجماع لا يقتضي رجوع الاستثناء مطلقا اليه لجواز ان يكون
هناك مانع من تعلقه بالاخيرة فقط او باعث للعود الى الجميع لم يوجد ذلك
في غيره فان قلت يلزم الاشتراك ح والاصل عدمه قلت انما يلزم ذلك
لو كان عوده الى الجميع على سبيل الحقيقة وهو مم   ولا شرط رد على الحاجبي
حيث اجاب عن هذا الدليل بان الشبه شرط لا استثناء فهو غير محل
النزاع فان الحق الاستثناء به فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم
جوازه فالفارق بين الاستثناء والشرط متحقق لان الشرط متقدم
تقديرا اورد عليه العضد بان الشرط مقدر تقدمه على ما يرجع اليه دون
الاستثناء كاف للفرق والقول بان ذلك لا مدخل له في تعلقه بالجميع لا بد
لنفيه من دليل على انا نقول الظ ان له مدخلا في ذلك لان الشرط لو وقع
بعد الجملة الاولى صريحا كان متعلقا بها قطعا فنزل ذكره معنى منزلة
ذكره لفظا والحاصل ان التعلق الشرط الواقع بعد الجملتين بالاخيرة

مقطوع

مقطوع به وبذلك صار متقدما عليها واقعا بعد الاولى بلا فصل فجاز
تعلقه بها كالشرط الواقع بعدها لفظا ثم نقول ان اثبات حكم الشرط للاستثناء
ليس من باب القياس بل لعدم القائل بالفصل بين المخصصات في مثل هذا
الحكم وعن ا   وعن الرابع ان صلاحية للجميع اه يمكن ان يدفع بان الانتقال
ليس بمجرد الصلاحية بل مع تعذر حمله على البعض للزوم التحكم والترجيح بلا مرجح
ثم الفرق بين الجمع المنكر والاستثناء ظاهر لان الاستثناء يتعذر حمله على
غير العموم بخلاف الجمع المنكر فالاولى ان يقال التحكم مم لان الاقرب مرجح
لمتعلقه بالاخيرة ولو سلم فلا نم لزوم العود الى الجميع بل الظ هو الوقف
وتناول الفاظ العموم اه يمنع قياس الاستثناء على العام بطلان
لوجود الفرق بينهما لان العام حقيقة في الكل اتفاقا بخلاف الاستثناء
فان كونه حقيقة في الكل محل النزاع   وعن الخامس انهم الظ انه معارض
بالمثل تقريرها كما ان ارادة الاختصاص موجب لذكر الاستثناء عقيب
الكل كذلك ارادة الاستثناء من الاخيرة موجب لذلك فلو جعلتم الاول
دليل العود الى الكل جعلنا الثاني دليل الاخيرة فما هو جوابكم فهو جوابنا ثم الحل
ان اللفظ يحتمل الكل منهما والتعيين مستفاد من القرينة وقد يجاب عن
اصل الدليل بانا لا نم ان التكرير يوجب الاستهجان فانه يعرف في شمول
الاستثناء للكل بنفسه فلا يكون مستقبحا ولم يتعرض له لان التكرير من

على حيث انه يستهجن قطعا فمنعه مكابرة وعن الثاني بان اعتبار الاتصال
توضيحه انما ذكرتم في صدور الدليل حق لان توابع الكلام تلحق به ما دام الكلام
متصلا واما قولكم فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوفة بعضها على
بعض يجب ان يؤثر في جميعها فمم لان المذكور انما يفيد صحة تعلق الاستثناء
بذلك الكلام وتأثيره فيه مطلقا لا بجميعه وان كان بعضه وكذلك الجميع بعيدا
عن محل التأثير ولا ببعضه بل هو محتمل لكل واحد منهما والتعيين لامر خارج

فلهذه صحة فيه منافية لان الاستثناء على القولين الاولين من
الاقوال الثلثة الاتية لا يوجب التجوز في العام لان العام فيهما اطلق على جميع
افراده لان الحكم مختص ببعضها بقرينة الاستثناء ويمكن ان يتكلف ويراد
بالتجوز في العام التجوز باعتبار عدم شمول الحكم لجميع الافراد سواء كان هناك
تجوز باعتبار اخراج بعضها عن الارادة اولا فاسد لما حمل الحكم الاول على الحكم
الذي تحقق في المستثنى قبل الاستثناء فكان المستدل قال الاستثناء الاستثنائي
على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب بين فاسد وذلك بانه ليس في المستثنى
حكم قبل الاستثناء فلا يلزم الاشتمال المذكور ويمكن ان يراد بالاول
المستثنى منه وبالحكم الاول الحكم الذي فيه وباشتمال الاستثناء على مخالفة
اشتماله على عدم ذلك الحكم في صدر الكلام هكذا المستثنى منه في الحكم الاخر
على عدم ذلك الحكم فصح التعليل على جميع المذاهب اذ لا مخالفة فيه

فان قلت

فان قلت على تقدير ملاحظة المخالفة هل لها مدخل في كون الاستثناء موجبا للتجوز قلنا
نعم المخالفة يقتضي ان يراد بالعام بعض افراده وبغير الاستثناء نقض فظاهر لان المستثنى لم
يتعلق به حكم المستثنى منه فليس فيه حكمان مختلفان لم يتعلق به الاصالة الا بالباقي
يعني ان الحكم وان تعلق بظاهر العام قبل الوصول الى اخر الكلام لكن بعده علم انه متعلق
بالباقي حسب دون الخارج ايضا لان الحكم لا يتقرر في الكلام الا بعد تمامه فلا يلزم اشتمال
الخارج على حكمين مختلفين في الحقيقة هذا قال في الحاشية ترك الادب لكون المستدل ايضا
حنفيا فان الخروج عن اصالة الحقيقة يمكن دفعه بان القرينة انما هي صحيحة لارادة خلاف
الظاهر لا مرجحة بل المرجح الذي في جميع موارد القرينة هو دفع محذور يهدر بهما الناشئة على تقدير
الحمل كل واحدة من الجمل على ظاهرها واصالته ودفع التعارض بين ظواهر تلك الجمل وبين القرينة ولا بد
من مرجح وهو للقرينة اذ لو حمل كل واحدة من تلك الجمل على ظاهرها صارت القرينة هدرا
بالكلية بخلاف العكس فوجب حمل واحدة منها على خلاف الظاهر دفعا للمحذور
المهدرية ومما يؤيد ان حمل القرينة لا يكفي في حمل اللفظ على خلاف الظاهر فلا بد
من مرجح على ما تقرر عند ارباب البلاغة ان الحذف وامثاله يفتقر الى امرين احدهما
القرينة وثانيهما الداعي الموجب الى رجحان الحذف على الذكر كالاحتراز عن العبث ونحوه
واما قوله لان دفع المهدرية لو صلح لتجرده سببا اه ففي غاية السقوط لان المستدل لم يجعل دفع الهدرية
وحده سببا للخروج عن الاصل بل جعل دفع الهدرية مع وجود المصحح اعني القرينة سببا لذلك ولا شك
ان الاستثناء في صورة انفصاله في النطق فالبس قرينة لحمل العام على خلاف الظ فالاحسن في الجواب ان يقال

دفع محذور التهذيبية كالحصيل بصرف واحدة من تلك الجمل عن ظاهرها كذلك تحصيل القصر
كل واحدة منها فدعوى التخصيص بالواحدة ليس الا عين محل النزاع فلبينا هل والبد بهته
تنادى بفساده اه قال في الحاشية قال المرتضى في الاحتجاج على اشتراط اتصال الاستثناء
في تاثيره والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في الكلام لابد من اتصاله بما يؤثر فيه كالشرط
والتقييد بالصفة والاستثناء كذلك يغير ما ذكرناه اما لو سمعنا قائلا يقول لعبده تعال
تكونه الا واحدا عد ذلك الى اشترط او قيد بعد انقضاء
الكلام وتراخيه بمدة طويلة وان كان المراد الاظهر من المتكلم باللفظ اه
قال في الحاشية هذا المعنى هو الدائر على السنتهم حيث يقولون انه مخالف للاصل لكونه
انكار العبد الاعتراف انتهى واعلم ان المراد بارادة العموم ارادة عموم الحكم
وشموله لجميع الافراد العام لتصحيح قوله لاستعماله على مخالفة الحكم الاول ولو كان المراد
بها مجرد عموم العام ودلالته لجميع افراده لما صح ذلك التعليل لجواز ان يكون الاستثناء
بعد ارادة العموم بهذا المعنى قبل الحكم والاسناد فلا يلزم اشتماله على مخالفة الحكم الاول
لانتفائه فيه يعني القاعدة واستصحاب هذه الارادة لما كان هنا اصلان على زعم
المستدل احدهما الاصل بمعنى القاعدة وهو ان المتكلم بالعام مجرده يريد العموم حين
التكلم وثانيهما الاصل يعني استصحاب تلك الارادة اشار الى ان مخالفة الاستثناء حتى
تعقل بالنسبة الى كل واحد من الاصلين لان مخالفته للقاعدة بان يكون دليلا على عدم
ارادة العموم حين التكلم واما مخالفته للاستصحاب فبان يكون دليلا على زوال تلك

الارادة

الارادة بعد زوالها ان مخالفة الاستثناء حتى تعقل بالنسبة الى كل واحد من الاصلين
لا مخالفته للقاعدة فبان يكون دليلا على عدم ارادة العموم حين التكلم واما مخالفته
للاستصحاب فبان يكون دليلا على زوال تلك الارادة فتوجه المنع ظاهر لتوجه
المنع الى الاصل المذكور وهو ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم ظاهر
حتى يتحقق الفراغ فان قبل الفراغ انما من السكوت المقتضي للفصل عرفا او العدول عن
نوع الى نوع آخر من الكلام والثاني فيما نحن فيه يتحقق بالاستثناء مع توقف في العام الاول
عن الحكم بارادة ظاهره الى حين شروع المتكلم في العام الثاني او لا يرى ان عطف
الارجل على الوجوه في آية الوضوء وما ذلك والا لوقوع الفراغ من الجملة الاولى بالشروع
في الثانية قلت المجموع من حيث المجموع فيما ذكرنا من المثال ايضا كلام فوجب التوقف في
الحكم الى الفراغ منه مع انهم حكموا باختصاص الغسل بالموضعين عند العدول عنه الى المسح
فما هو جوابكم فهو جوابنا قلت نوازن والتوجه على المجموع في ذلك المثال ممتنع فوجب التعلق بالاقرب
رجحانه بخلاف ما نحن فيه فان المفروض ان تواردة على المجموع محتمل فظهر الفرق بينهما ولو كان
صدور اللفظ اه دليل على ان الاتفاق المذكور يقتضي وجوب التوقف تقديره لو كان صدور لفظ
العام مجردة من غير وجوب توقف الى سماع الى الفراغ مقتضيا لحمله على العموم لكان التصريح بخلافه
قبل فواته وفيه منافيا له ووجب رده واللازم باطل للاتفاق المذكور والا لما تمشى ذلك
في الجملة الاخيرة والمستدل لا يقول به ولما كان له ان يقول تعلقه بالاخيرة لدفع محذور

الهذيه اجاب بان هذا المجرد لا يصلح تعليلا للعدول عن ظاهر الاخبرة والا
لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا والبديهة تنادي
بفساده ويمكن ان يجاب بان المستدل لا يقول لوجوب حمل اللفظ على عمومه قبل فوات
وقته بل بعده الا انه يقول فوات وقت الاول يتحقق بالشروع في الثانية فلان صح هذا
لا يلزمه مخالفة الاتفاق ولا يتخشى ذلك الى الاخيرة لان فوات وقتها انما هو بالانفصال
عرفا فلما جيء باللواحق قبله علم تقييدها بتلك اللواحق هذا ولك ان تجعل قوله ولو كان
دليلا على بطلان الاصل المذكور بعد وضعه وقوله ويتمشى نقضا اجماليا الا ان الاول
انسب بقوله فعلم لعدم مجيء الاحتمال اي احتمال ان ياتي المتكلم من اللواحق بما يدل
على ان المراد غير الحقيقة ومع هذا الاحتمال لا يمكن الحكم بان المراد هو الحقيقة نعم لو
كان الغرض يحتمل من وجوه الاول ان نعم تصديق للجواب بلى وهو انه لا يجب للسامع منع
الحكم بارادة الحقيقة قبل الفراغ ولما كان هنا مظنة ان يقال هل يحصل العلم بارادة
خلاف الظاهر في واحدة من تلك الجمل اجاب على سبيل الاستيناف بانه يمكن ذلك لكن لا
على وجه الاختصاص الثاني ان نعم ههنا للاستدراك ودفع التوهم اذ قد يتوهم من الخبر
المذكور انه لا يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة وحدها الثالث
انه جواب للاستفهام المقدر وهو انه هل يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة
من غير هذا الوجه الذي ابطلتموه فاجاب بان نعم يمكن ذلك ولم يحذف الجملة لان الحذف
جائز لا واجب ولان المقصود تعيين هذا الوجه ولبين هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في نسخة

لأن

لان اختصاص الاستثناء بالاخيرة بناء في احتمال تعلقه بغيرها حقيقة وقد عرفت انه محتمل
وبدل على الندب ممنوع وما ذكر لبيانه لا يفيد لان مطلق الرجحان اعم من الوجوب
والندب وما اورد عليه ايضا اعم من المنع من النقيض وعدمه وترجيح الثاني باصالة عدم الاول
معارض بترجيح الاول برعاية الاحتياط بعد تحقق المقتضي في الجملة وبالجملة القول بان الامر
المجرد عن القرائن يدل على الندب بناء في القول بالاشتراك فلينتامل لا يقول
من ذهب اه السر في ذلك ان قرينة الوجوب على تقدير الاشتراك قرينة التعيين
وعلى تقدير الاختصاص قرينة الارادة والاول في قرينة الحقيقة بخلاف الثانية فانها
قرينة المجاز وهذا مما يفرق بين القولين اي كون استعمال الامر في الوجوب عند القرينة واقعا
في محله على القول بالاشتراك وغير واقع به على القول بالندب مما يفرق بين هذين
القولين والا فلا فرق بينهما باعتبار ان المجرد عن القرائن يدل على الندب بل على
مطلق الرجحان كما مر ولو سلم فالندب اعني الرجحان المطلق المقيد بعدم المنع من
النقيض مستفاد من القرينة العقلية وعند بعض الاصوليين القول بالاشتراك
كانه جواب عن سؤال مقدر تقريره انما ذكرت من ان صيغة الامر اذا وردت
مجردة عن القرائن على القول بالاشتراك يدل على الندب بناء في عد بعض الاصوليين
القول بالاشتراك من فرق الوقف لانه لا يعلم المراد منها عند التجرد فان المص
في بعض نسخه نقل عن المحصول انه عد اهل الوقف ثلث فرق القائلين بانه المقدر
المشترك والقائلين بانه مشترك والذين لم يدروا اما هو حقيقة فيه وينبغي ان

نعم ان الحال على القول بالقدر المشترك منهما على تقدير الاشتراك لانه لا يمكن ارادته
مجردا بل اما في ضمن الوجوب او الندب لشهرة وتقرير الجواب ان العدل المذكور انما هو النظر الى
نفس الصيغة لا تدل على ارادة الندب بخصوصه لانها عند التجرد انما يدل على مطلق الرجحان
الذي هو للندب والوجوب جميعا هذا حق وهو لا ينافي ما ذكرنا من ان الندب مستفاد
من التمسك بالاصل في نفي ما زاد عليه لكونه زيادة في التكليف وقد تقرر غيره الخ
بعد ان الاستثناء لو كان حقيقة في الاخيرة وحدها لكان استعماله في الجميع مجازا من باب
اطلاق الجزء على الكل وهو مشروط بان يكون لذلك الجزء زيادة اختصاص بالمعنى الذي قصد
بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد على الرقيب بخلاف اطلاق العين لان العين لما كانت
هي المقصودة في كون الرجل رقيبا حافظا صارت كانها نفسه وهذا الشرط مفقود فيما نحن
فيه فيلزم ان لا يجوز التجوز فيه لانه باطل عندكم وفيه نظر لان ما نحن فيه مجاز من باب
اطلاق الكل على الجزء وهو غير مشروط بذلك لان الاستثناء موضوع للاخراج المخصوص
وهو الاخراج عن الاخيرة فاذا استعمل في جزء الموضوع له اعني الاطلاق الاخراج
المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فليتامل وانما تقتضي عدم
القطع انه لا يقال عدم استقلال الاستثناء علة لتعلقه بغيره فاذا حصل الاستقلال
بتعلقه بالاخيرة انتفت العلة فينتفي المعلول اعني تعلقه بالجميع لانا نقول علته عدم
الاستقلال لذلك ثم لجواز ان يكون الباعث له هو الوضع وعدم اختصاصه بالاخيرة
او لان البحث سلمنا لكن عدم الاستقلال علة لتعلقه بغيره مطلقا سواء كان ذلك الغير هو
الاخيرة

الاخيرة فقط او الجميع ولا شك ان الاستقلال كما يحصل بتعلقه بالاخيرة وحدها
كذلك يحصل بتعلقه بالجميع ومعه فحصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة اعم من ان يكون
بتعلقه بالاخيرة وحدها او بالاخيرة في ضمن الجميع فهو لا يدل على عدم تعلقه بالجميع بل انما
يدل على عدم القطع بتعلقه به ونحن نقول به اذ تعلقه به محتمل عندنا وعند السيد لا
وجب واما قوله لو جاز مقصوده ابدا الفرق بين المستقل لغيره بان الاول
لا يجوز تعلقه بغيره ~~لا على انه يقتضي ان لا يجب~~ اصلا بخلاف الثاني فانه مع الاستقلال
يجوز تعلقه بغيره وما ذكرناه انما ينفعك في هذا المقام لانه مبني على ابطال الخ
فيه نظر لانه مبني على ان دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجوز تعلقه بغيره لا على انه يقتضي
ان لا يجب وبينهما فرق فان غايته ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص
غير الاخيرة لان الضرورة تقتضي القطع على تعلق الاستثناء بالغير فاذا انتفت
انتفى القطع وهو لا ينافي الجواز والاحتمال وفيه نظر لان الاحتمال لا يدفع اللفظ
الذي هو العموم في الاول والاولى ان يقال ان اردت بالضرورة التي اقتضت
تعلق الاستثناء بالاخيرة عدم استقلاله ففيه ان مآل هذا الدليل والثاني واحد
وقد عرفت جوابه وان اردت بها الوضع فلا نم انتفاؤها في غير الاخيرة بل يلزم انه
نقل المعنى ومنع للملازمة اولا وبطلان اللازم ثانيا لقيام معنى الاستثناء
بها كقيام الفعل بالآلة ولكونها نائبة عن استثني اصل الا زيدا استثني زيدا فحذف
الفعل الناصب للمستثنى حذفا لازما لكثرة استعماله طلبا للتخفيف فانيبت الا منابه

فاعملت لنيابته مثل حرف النداء فانه يعمل في المنادى لكونه نائبا مناب ادعوه
وضعفه ظ لانه قياس مع الفارق اذ عدم جواز استناد وجود شخص الى علتين مستقلتين في التاثير لا يقتضي عدم جواز استناد العلم الى وجوده الى ادلتين
والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات فان الواضع جعل الرفع للفاعل والنصب للمفعول والجر للمضاف اليه وجعل العوامل علامات دالة عليها لا حجة
فيه اذ لعل ذلك نشأ عن اجتهاده فلا يكون حجة على غيره لا في المسئلة لغوية ونقله حجة في اللغة لانا نقول قوله حجة اذا كان بطريق النقل والا كان رواية الثقة حجة على
غيره لا اجتهاده ورايه مع انه عورض بنقل الكسائي على الجواز فلا بد من الترجيح
وهو للكسائي لانه يشهد بالثبوت وسيبويه بالنفي ولانه مؤيد بقول الفراء فانه
حكم بالتشريك بين العاملين مطلقا ويبين في العمل على احدى الروايتين والرواية الاخرى
عنه قلت على الغاء التشريك كما يظهر لمن نظر في باب التنازع والاولى الظاهر بطلانه
موقوف على ان يكون كل واحد منهما محكوما به وهو متم لجواز ان يكون الثاني صفة للاول
والمجموع محكوما به والثالث هو الظاهر لقائل ان يقول المطلق انما هو اعمال عاملين
لا يمكن التعبير عنهما بلفظ واحد وهو من ولذا ترك العطف هنا اولى لان فرضا نه
التعدد ولا تعدد هنا في الحقيقة وقد نقل هذا الحكم ايضا ابن يعيش نقل عن الائمة
الظاهر الحكم بجواز قام زيد وذهب عمرو الظريفان عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه
القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه سيبويه قائل

بان قام

بان قام وذهب علا في الظريفان وهذا النقل يخالف ما نقل عنه من النص
على عدم الجواز وفي هذا الكلام تاكيد ومبالغة في ان النص على عدم الجواز لم
يثبت منه لتكرار النص على الجواز منه والجواب عن الاساس انه حاصله
ان امتناع رجوع الاستثناء الى الاول في خصوص هذا المقام انما للزوم
اللغو لا لعدم اقتضائه لذلك لغة فهو خارج عن محل النزاع اذ هو ما يكن فيه
العود الى المجموع والى الاخيرة لكنه فاسد وهو ان الشرط متقدم معنى ولهذا تعليق
بالجميع ووجه فساده ان الشرط متقدم معنى على ما ثبت تعلقه به فلو
ثبت التعلق بتقدمه دار وقد مر آنفا ما ينفعك في هذا المقام
والتغير في يرد من الترجيحات لان الرد لا يكون الا فيهن اذ البواقي
انقطع للتعلق عنهن وعلى الثالث يتوقف في تخصيص المطلقات
بالترجيحات وفي تعميمه لها وللبائنات والظاهر انتفائه فذلك
الظ اقوى دلالة من الضمير لتوقف الضمير عليه بخلاف العكس وحمل الاضعف
على خلاف الظ اولى من حمل الاقوى عليه لان ذلك اسهل
فان قلت الى الظ انه منع لانتفاء المرجح ويحتمل ان يكون بضار عنه
لاصل الدليل قلت هذا الى كون تخصيص العام مستلزما لتخصيص
الضمير وكونه والاظهر الى قال بعض المحققين وضع الضمير على ان
يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له فان اريد به المعنى الحقيقي

ل

فيما اذا تعقب العام ضمير يرجع الى البعض مما يتناوله

للرجع فهو حقيقة وان اريد به المعنى المجازي فهو مجاز لان الضمير بمنزلة الظ
محكمه حكمه وقال بعضهم وضعه على ان يراد به ما اريد بمرجعه فاذا كان
الضمير موافقا للرجع في المراد فهو حقيقة والا فهو مجاز سواء كان المرجع في
الصورتين حقيقة او مجازا اذا عرفت هذا فنقول ان جعلنا الاول
منعا فالسائل مستظهر وان جعلناه معارضة فالمجيب مستظهر
وما قيل قال المص هذا الكلام للعلامة في النهاية هو الاضمار لانا لو حملنا
الظ على عمومه وجب اضمار لفظ البعض ليصح استناد الحكم اليه
فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز واراد بالمجاز هنا التجوز في
ضمن التخصيص بقرينة قوله بقا واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع
بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا فكانه قال هنا التعارض انما هو بين
التخصيصين فان قلت فما معنى قوله بعضهم ترجح التخصيص والحاصل ان ترجيح
التخصيص على التخصيص ترجيح لاحد المتساويين على الاخر وهو بط قلت
معناه ما ذكرناه انفا من ان التخصيص الضمير اسهل من تخصيص المرجع
وجوابه منع بطلان المخالفة الاولى بالنظر الى مذهب المص ان يجيب
بالمعارضة بانه لو خصص المرجع لزم خلاف الظاهر ايضا واذا تعارضا
تساقطا واما الجواب بالنقض بان عود الضمير الى زيد على عود الظ
ولا شك ان افادة الظ وتخصيصه لا يقتضي تخصيص الاول ولا الحكم بكونه

الحاصل م

مخالفا له

118

مخالفة له فكذا الضمير فليس بشيء لان تعلق الضمير بالمذكور اقوى من تعلق الظ
فلو لم يخصص العام لزم عود الضمير الى بعض المذكور وهو خلاف الظ بخلاف
فانه ليس عائدا الى المذكور فلا يلزم من تخصيصه تخصيص الاول   لا ريب في جواز
تخصيص العام بمفهوم الموافقة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
بل في محل السكوت سواء كان حكما له او حالا من احواله اما الاول فكتحريم
الضرب المستفاد من قوله ولا تقل لهما اف واما الثاني فكتأدية الدينار
المفهوم من قوله تع ومنهم من ان تأمنه بقنطار يؤده اليه وعدم تأديته
القنطار المستفاد من قوله تع ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك
ثم المفهوم على قسمين الاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم
والحال في محل السكوت موافقا لما في محل النطق اثباتا ونفيا ومنهم
من اعتبر اولويته بالنسبة الى المذكور ولذلك سماه بتنبيه الادنى
على الاعلى على ما في المثالين المذكورين والثاني مفهوم المخالفة
وهو ان يكون الحكم او الحال في محل السكوت مخالفا لما في محل النطق
ولا خلاف في حجية الاول وفي تخصيصه للعام فقولك ان دخل داري
زيد لا تقل له اف يخصص بمفهومه منطوق كل من دخل داري فاضربه
بمن سوى زيد واما الثاني فقد اختلفوا في انما هو حجة منه حتى يخصص
العام ام لا فمنهم من قال بالاول ومنهم من قال بالثاني لمنطوق قوله عليه السلام

في انه هل يخصص العام بمفهوم المخالفة ام

خفي الماء الطهور لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وهو ان الماء مطلق
قليلا كان او كثيرا لا ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة بل ينجس بالملاقاة
مع تغير احد اوصافه الثلثة تخصيص على الثاني دون الاول بمفهوم
قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وهو ان القليل ينجس بمجرد الملاقاة
وفي جوازه بما هو حجة اشارة الى من لم يقل بانه حجة اصلا
او في بعض الاقسام فهو ليس من اهل هذه المسألة اصلا او في ذلك
القسم   انما تقدم على العام لكون دلالته اقوى من دلالة العام
على خصوص ذلك الخاص لان العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص
لامكان تخصيصه بغيره بخلاف الخاص وذلك ان تمنع الحصر مستند
بان الخاص انما تقدم على العام للجمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال
احدهما وان كان اضعف   فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم
المفهوم الحق ان لكل منهما قوة وضعفا من جهتين اذ في العام قوة
في الدلالة باعتبار النطق وضعف باعتبار العموم وفي المفهوم قوة
فيهما باعتبار الخصوص وضعف باعتبار المفهوم فهما قد تعارضا فوجب
حمل العام على بعض افراده جمعا بين الدليلين   لا خلاف في جواز
تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في او
لادكم بقوله عم القاتل لا يرث وكذلك يجوز تخصيصه بفعله وتقريره

[illegible]

اذا كان

119

اذا كان متواترا من تخصيص الزانية والزاني فاجلدوا برجمه الزاني المحصن
وكذا اذا فعل احد ما يخالف العام في حضوره عم ولم ينكره مع القدرة
فان ذلك يدل على اخراج ذلك الفاعل   ووجهه ظاهر
الا لفظ الا موجود في اكثر النسخ وهو اما متعلق بقوله لا خلاف
او بما يليه فعلى الاول معناه لا خلاف في هذه كما انه خلاف
في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وعلى الثاني معناه وجه
تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ظ كما ان وجه تخصيص العام بمفهوم
الموافقة اولى بما هو حجة من مفهوم المخالفة ظ وهو انهما دليلان
متى وبان تعارضا فوجب الجمع بينهما حذرا من ابطال احدهما
على تقدير العمل به انما قال ذلك لانه على تقدير
عدم العمل به لا يجوز تخصيصه به قطعا واعلم ان حكم تخصيص الخبر
المتواتر بخبر الواحد حكم تخصيص الكتاب به مطلقا اي سواء خص
قبل تخصيصه بخبر الواحد بغيره من المخصصات ام لا   وجمع
من الائمة قال الحاجبي هو مذهب الائمة الاربعة وقيد هذا
ليس على اطلاقه لان الحنفية انما يجوزون اذا كان الخبر
مشهورا مستفيضا وهو ما كان في الاصل آحادا ثم اشتهر
فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لان شهرته

تقدير ٢

[illegible]

بدفع ضعفه فيصلح ان يكون مخصصا للكتاب وهو مذهب
السيد لابي السيد لا يجوز العمل بخبر الواحد راسا وقد مران
هذه المسئلة على تقدير العمل به فلا معنى لقوله وهو مذهب السيد
لابي السيد يمنع للتخصيص على تقدير تسليم العمل به كما يدل عليه
ما نقل عنه المص ومن الناس من فصل اي ذهب طائفة
الى ان العام اذا كان قطعيا فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد الا اذا خص منه
البعض قبله لانه يصير ظنيا لتساوي نسبته الى ما في المراتب
المجازية المحتملة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد واختلفوا في المخصص الذي
قبله فقال عيسى بن ابان لا بد من ان يكون قطعيا سواء كان
متصلا او منفصلا وقال الكرخي لا بد من ان يكون منفصلا سواء
كان قطعيا او ظنيا والمراد بالمنفصل هو المستقل كلاما كان او
عقلا او حسا او عادة وغيرها وبالمتصل غير المستقل كالاستثناء
والشرط والصفة والغاية ووجه اختلافهما في ذلك ان قصر العام
على البعض تخصيص له عند ابان سواء كان بالمتصل او بالمنفصل
وليس تخصيصا عند الكرخي الا بالمنفصل والنسبة بين المذهبين
عموم من وجه لا عموم مطلق كما زعمه بعض الافاضل ويرد على
الكرخي ان تجويز تخصيصه بالمنفصل الظني وعدم تجويزه بخبر الواحد

تحكم نعم لو خص المنفصل بالقطعي لم يرد عليه ذلك وكانت النسبة
عموما مطلقا كما زعمه ذلك الفاضل ويمكن ان يجاب اولا بان
المراد بالمنفصل الظني ما كان طريق ثبوته قطعيا كان يكون من خواص
الكتاب وهذا لا يخرج من شيء لان الخاص قطعي الدلالة بالنسبة
الى افراده فاذا كان قطعي الطريق ايضا لم يكن لتوصيفه بالظني وجه
وثانيا بان الظن يتفاوت مراتبه والمراد بالظني المنفصل ما
كان اقوى من خبر الواحد فليتامل وتوقف بعض اي توقف
بعض فيما تعارض فيه الخاص من افراد العام لا فيما سواه فلا يرد ان
الوقف يوجب الغاء الدليلين بالكلية وهو غلط لكن بناء
على منع الى تعيين ان خبر الواحد يجب به عند عدم معارضته بما هو اقوى
منه لانعقاد الاجماع على ذلك واما عند المعارضة فلا اجماع فيسقط
وجوب العمل المستفاد منه ولم يجد دليلا سواه فهو محل التوقف
وبهذا التقرير اندفع ما يتوهم ظاهر العبارة من انه انما يدل على عدم
عمله بخبر الواحد عند المعارضة لا على الوقف على الاطلاق اي
سواء كان معارضا بما هو اقوى منه اولا ودليلان تعارضا
ثم لان الخبر مع العمل بالخاص اذ العمل بالخاص يوجب العمل بالعام
في غير مورده فيكون الخاص معمولا مطلقا والعام من وجه

والجواب عن الاول الذي توضيحه ان التخصيص لا يدفع ثبوت متنه
الذي هو قطعي بل يدفع دلالته على افراده وهي ظنية لاحتمال التخصيص
ففي الحقيقة يلزم ترك الظني الذي هو الدلالة بالظني الذي هو الخاص
ولما كان لقائل ان يقول اذا تعارض الظنان وجب ترجيح
القران لكونه قطعي السند بخلاف الخاص قال وبتقرير اخر منيرا
لا ان الخاص ايضا قطعي لكن من جهة الدلالة لانا نقطع ان البعض
الذي ليستفاد منه مراد قطعا فتعارضا ولتساقطا فوجب العمل بالخاص
لكونه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما والفرق بين
التقريرين من وجهين احدهما ان في الاخر جمعا بين الدليلين لا ترك
لاحدهما كما في السابق وثانيهما ان الخاص ايضا قطعي من جهة الدلالة
وفي قوله لانه دفع للدلالة مسامحة والمقصود انه دفع لارادة
الدلالة والا فالدلالة مستنده الى الوضع غير مدفوعة به ولك ان
تقول ذلك القول من غير عدول الى تقرير اخر الظن في الخبر من
جهة احتمال كذبه وفي دلالة العام من جهة جواز تخصيصه واحتمال
الكذب في العدل ابعد من احتمال التخصيص ولهذا كان اكثر
العمومات مخصصة وليس اكثر اخبار العدل كاذبة فالظنيان
غير متساويين بل هو في الخبر اقوى فكان فيه مما ليساوي ما في العام

معارض

معارض له وازايه معارض لقطعية العام من جهة السند فرجح الخاص لكونه
جمعا بين الدليلين   على ان التخصيص اهون من النسخ جواب اخر
عن الثاني تحريره ان التخصيص اهون من النسخ لانه رفع البعض والنسخ
رفع الكل ولا يلزم من جواز تاثير الخبر الواحد في الاهون جواز تاثيره في الا
قوى ولعل قوله فليتامل اشارة الى قول المرتضى رحمه حيث قال القائل ان
يقول رفع الكل بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ اهون
بهذا الاعتبار من التخصيص فاذا جاز التخصيص بخبر الواحد جاز النسخ به ايضا اقول
ويمكن ان يجاب عنه بان هذا انما يتوجه لو دخل ذلك البعض في الخطاب
وهو مراد بالمخاطب وليس الامر كذلك لان كاشف عن ان المخاطب
لم يرده في حال التخاطب   حجة المفصلين الخ يمكن تقريرها بوجهين الاول
وهو الالف لما ستعرفه ان الخاص ظني الطريق وان كان قطعي الدلالة
بخلاف العام فانه قطعي الطريق والدلالة جميعا اذ العام عندهم قطعي في
مدلوله ايضا كما صرح به بعض المحققين فلا يعارضه الخاص الا اذا ضعفت
دلالته بتخصيصه بقطعي او بمنفصل فانه حينئذ يكون لكل واحد منهما قوة
وضعف من وجه فتساويا فوجب الجمع بينهما والثاني ان الخاص ظني
الطريق قطعي الدلالة والعام بالعكس وما كان طريق ثبوته ظنيا
وان كانت دلالته قطعية لا يعارض ما كان طريق ثبوته قطعيا وان

كانت دلالته ظنية لان اعتبار دلالة الشي فرع ثبوته في نفسه الا ان
يضعف دلالة العام باحد الوجهين فيكتسب وهنا على وهن فيصير
معلوما في تعارض الخاص والقطعي يترك بالظني الى هذا
بالتقرير الاول النسب نعم ان قطعي الدلالة وهو العام يترك بظني السند
وهو الخاص اذا ضعف بالتجويز بقطعي او بمنفصل مطلقا اذ لا ينبغي ما
كان قطعيا قبله قطعيا بعده لان نسبته بعده الى جميع مراتب التجوز با
الجواز سواء كان وان كان العدم بعده ظاهرا في كل الباقي لانه اقرب
الى الحقيقة فارتفع ما هو مانع من التخصيص بخبر الواحد اعني القطع فيجوز تخصيصه
به لوجود مقتضيه وارتفاع مانعه والاضافة في مانع القطع بيانية والكتاب
التقرير الثاني هو ان يقال والقطعي السند يترك بالظني اذا ضعف با
التجوز فيصير دلالته اضعف مما كان ويكتسب وهنا على وهن فيجوز
تخصيصه بالظني لان قوله اذ لا يبقى ينبغي قطعيا الى آخره لا وجه له على
هذا التقرير والجواب بمثل ما تقدم ان حملت الحجة على التقرير الاول فا
الجواب منع الاول ان العام قطعي الدلالة كما اشار اليه بقوله وان ظنية و
لكن قلنا فلا ينافيه قطعية المتن ليسوغ حمله ظاهرا لان المستدل لم يجعل قطعية
المتن وحدها منافية للتخصيص بل جعلها مع قطعية الدلالة منافية
له والامر في ذلك هين وان حملت على التقرير الثاني فيبنى على ان ما كان

ثبوته ظنيا لا لعارض ما كان ثبوته قطعيا فالجواب منع ذلك كما اشار اليه بقوله
فلا ينافيه قطعية المتن لا يقال كان الواجب عليه ان يقول قطعية السند اذ المتن
يطلق لغة وعرفا على ما دل على الحكم من النص لا على السند وهو المراد هنا لانا نقول
المتن اذا ذكر في مقابلة الدلالة يراد به السند كما وقع في هذا المقام واذا ذكر في مقابلة
السند او يطلق كما اذا قيل قطعي السند ظني المتن اعتبر فيه الاضافة الى الدلالة اي ظني الدلالة
متنافيا الظاهر بان يشتمل احدهما على حكم ايجابي والآخر على حكم سلبي واما التنا
فيان في حكم كقولك اكرم بني تميم الطوال فيجب العمل بهما الا ان حكم البعض وقع مرتين
اما الكثرة فلانه اي الاهتمام به او لغرض آخر ولا اعرف خلافا في ذلك عندنا
فاما ان يعلم تاريخهما وذلك بان يكون في لفظ احد الخبرين ما يشعر بالتقدم او التأ
خر او بان يضاف احدهما الى الوقت او ما يعلم بها ذلك او بان يكون زمان
احد الراويين متقدما على زمان الآخر او بان اصحابي يتقدم احدهما على الآخر بخبره
والاول اما مقترنين قيل هذا لا يكاد يوجد الا ان يريد بالمقارن المتأخر
او المتقدم الموصولين فهو قسم من المتقدم او المتأخر وقيد هذا ان يتصور في
فعل خاص له عليه السلام مع قول عام بلا خفا يؤبه به من الروية قال في القاموس
وهو لا يؤبه له وبه لا يبالي به وفي بعض النسخ بعبابه قال فيه ايضا ما اعباه فلان
ما ابالي قال المص في الحاشيه وهو اشارة الى ما نقله في النهاية عن بعض من
شذ من الجمهور من المخالفة في ذلك انتهى اقول ولعل ذلك ما نقل عن اصول ا

في بناء العام على الخاص

المخصّصة من حين حكم المقارنة وحكم الجهل بالتاريخ واحد وهو حكم العام ثابت
في غير افراد الخاص والتعارض واقع في قدر ما تناولاه فيجب الترجيح بدليل آخر
كما في استحالة التخصيص كما ذهب اليه صاحب المنهاج لانّ التخصيص انّما هو
رفع الحكم في بعض الافراد وبيان لعدم ثبوته وارادته حين الخطاب بالعام وورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام يقتضي ثبوت العمل في جميع افراده الخاص برفعه
عن بعضها او هذا معنى النسخ اقول هذا انما يتم عند انقضاء شيء من اوقات
العمل بالعام واما عند ورود الخاص في اوقات العمل به فلا الا عند من لم يجوز
تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وحمل قوله بعد حضور وقت
العمل على الاول وادراج الثاني في قوله وان كان قبله بعيد جدا الا ان ضمير قبله
يعود الى وقت العمل ثم المراد بكون الخاص ناسخا للعام ح اما انه ناسخ له مطلقا
او لما تناولاه مع بقاء حكم الباقي بحاله على اختلاف المذهبين وللمرتضى هنا
تفصيل لا يخلو من وجه وهو ان العام كله منسوخ ان غير رفع البعض حكم الباقي بحيث يبقى
فعل لم يكن له حكم الشرع ولم يجر مجرى فعله قبل الرفع كنقص الركعتين من اربع فانه يغير
حكم الركعتين الاولتين لورود التسليم بعدهما والا فذلك البعض منسوخ دون
الكل كاسقاط عشرة من الثمانين في حد القذف مثلا ومن ادلة
لانتفاء شرط التخصيص والنسخ عندهم اعني المقارنة ووقوع الخاص بعد حضور
الوقت العمل بالعام والمستفاد من ظاهر هذا الكلام انهم يردون الخاص ح

بالكلية ولا يبعد انهما بمنزلة الخبرين المتعارضين فيرجح احدهما بوجه من وجوه التر
جيحات وعزاه بالعين المهملة والزاي المعجمة اي نسبه وهو الظاهر من
كلام علم الهدى ليس في الذريعة ما يدل على ان مذهبه في هذا القسم هو النسخ غير
هذا القول بناء العام على الخاص له شرط لا بد من اعتباره وهو ان يكونا واردين معا
والحال واحدة لان تقدم احدهما على الآخر يقتضي عندهم النسخ فلا بد من تقدير
المقارنة انت خبير بان هذا على تقدير دلالته على ان مذهبه النسخ لا يختص
بصورة التاخير بل يجري في صورة التقديم ايضا لنا انهما دليلان فالاصل
من الادلة على ما اشرنا اليه انه لو لم يخصص العام المتاخر بالخاص المتقدم لبطل ال
قاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله
قاطع ودلالة العام على مدلوله محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص
العام ح بل الغي به الخاص لكن الغي القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم
فالعقل يقضي به اوليا وانا عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض
صور المعارضة وهي ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة
اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا فليتامل انتهى اقول الخاص
وان كان عاما في نفسه محتملا لتخصيصه ببعض الافراد دلالته على ثبوت الحكم
الفرد ما في الجملة قطعية والعام وان كان دلالته على ثبوت الحكم في بعض
الافراد قطعية دلالته على عمومه وثبوته في جميعها ظنية لاحتمال التخصيص فاذن

اذا اعتقد بعموم العام بطل الخاص بالكلية بحيث لا يتناول فردا اصلا فلزم بطلان
القاطع بالمحتمل واذا اعتقد بالخاص لزم بطلان ما هو ظني اعني العموم لا ما هو قطعي
اعني دلالته على بعض الافراد وما يق اه نقل عنه ره ان هذا الاعتراض للنهاية
على الحجة مع استدلاله بمثلها على ما صار اليه كما حكينا عنه ولم يجب عنه وهو لايخ من
عجب انتهى اقول الظ ان هذا الاعتراض نقض تفصيلي اذ هو منع لقوله وهو
هين عند ذينك المحذورين بتقريره لا نم ان تخصيص العام اهون من نسخ الخاص
وانما يكون اهون لو لم يكن النسخ تخصيصا ايضا ولكنه تخصيص في الازمان
فليس التخصيص باعيان العام اولى من التخصيص في زمان الخاص كما ادعاه
المستدل وتقرير الجواب ان النسخ مرجوح بالنسبة الى التخصيص ولا سبيل لانكاره
اما لما مر من ان النسخ رفع الحكم بالكلية والتخصيص بالمعنى المعروف وهو قصر العام
على بعض افراده ومسمى التخصيص لا يقتضي المساواة بينهما عند التعارض
لان التخصيص بالمعنى المعروف اغلب من النسخ كما يشهد به الاستقراء
ويصدقه المثل المشهور فعند التعارض بينهما وجب المصير الى ما هو اغلب
واكثر بالضرورة لما يتلوه من اولوية الى اشارة اما ذكره اولا
من الدليل على اولوية التخصيص بالنسبة الى النسخ او الى ما ذكره في الجواب من
ان التخصيص اغلب واكثر من النسخ لان النسخ رفع الحكم وضحه ان النسخ
رفع للحكم بعد استقراره والتخصيص رفع له قبل استقراره ولا ريب في ان رفع

غير المستقر اهون من رفع المستقر لا يق الحكم اما مقيد بالغاية او مؤبد وعلى التقديرين
لا رفع فيه اما على الاول فلان الحكم بخلاف ذلك الحكم بعد تلك الغاية لا يكون رفعا
كمن يقول صم الى يوم العيد ثم يقول يوم العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما على
الثاني فلان الحكم المؤبد لا يجوز رفعه للزوم التناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس
بمؤبد لانا نقول نحن نختار قسما ثالثا وهو ان الموصوف بالحكم مقيد بالتابيد
واما الحكم فلا يكون مقيدا بالغاية ولا مؤبدا بل مطلق فح يمكن رفعه وابطال
استمراره ومحصوله ان قولهم صم رمضان ابدا يجعل ابدا قيدا لرمضان لا لوجوب
الصوم ومعناه ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مقيد
للوجوب بالاستمرار الى الابد وح رفع وجوب الصوم ومعناه عدم استمراره
لا يكون مناقضا له اذ قيد التابيد لنفس الفعل ورفع التابيد انما هو للحكم لا
للفعل فلا تناقض ويتاخر وصف كونه بيانا الاصوب ان يقول ويا
يقارن وصف كونه بيانا علله بانه لا يجوز تاخير البيان لعل المقصود انه
لا يجوز تاخير وصف البيانية عن ذات الموصوف ولو كان الخاص المتقدم
بيانا للعام المتاخر لزم اتصافه بالبيانية عند ورود العام لا قبله فيلزم
تاخير البيانية عن البيان وح لا يحتاج الى التوجيه الذي ذكره المص والجواب
عن هذا التعليل على هذا التوجيه ان تاخير وصف البيانية عن البيان من
حيث انه بيان لا يجوز والخاص قبل ورود العام ليس بيانا بل هو بيان عند

وورود العام والبيانية لا ينافي تأخره عنه ح   وكأنه يريد الى اي كان الشيخ يريد
بعدم جواز تأخير البيان عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من مخصص
مقارن له فعبر عن عدم المقارنة بالتأخير تسمية اللازم باسم الملزوم ويلزم هذا
التوجيه ان مذهب الشيخ في صورة تأخير الخاص مطلقا سواء كان قبل حضور الوقت
او بعده هو النسخ   والا فلا معنى للنزاع وان لم يرد بذلك التعليل ما ذكرناه من
التوجيه فتعليله باطل اذ لا معنى لطلب صورة تقديم الخاص من تأخير البيان لان الخاص
لو كان بيانا لكان من باب تقديم البيان فكان الحق في التعليل انه
لا يجيز تقديم   لا يكون البيان المتأخر اي غير مقارن لان الخاص المتقدم
موجود حين ورود العام متبين له فالمبين من حيث هو مبين مقارن له وان كان
زمانه متقدما عليه   وعندنا انه يعمل ح بالخاص الى قال رحمه الله نظير العدول
عن البناء على الخاص الى العمل بالخاص من كلام القاضي وكذا بسر ابهام الاقسام انتهى اقول
السر في ذلك ان العمل بالخاص يتعين ما اذا كان الخاص متاخرا عن العام وواقعا بعد
حضور وقت العمل به فانه ح يعمل بالخاص لانه ناسخ ولا يبنى العام على الخاص
لان البناء انما هو اذا كان الخاص بيانا وانما قال عندنا لان الخاص عند الجهل
بالتاريخ على راي ابي حنيفة والحاجبي مردد بين كونه ناسخا ومخصصا لاحتمال
تقدمه على العام وتأخره عنه فتساقطا عندهما في قدر ما تناولاه الى ان يرجح احدهما
لمرجح والمراد بالاقسام السابقة تقدم الخاص وتأخره واقترانه للعام

ان ورد

ان ورد قبل حضور وقت العمل الخ حاصله ان الخاص المتأخر اما ان يكون وروده
قبل حضور وقت العمل او بعده وعلى التقديرين اما ان يكون العام والخاص قطعيين
او ظنيين او يكون الاول ظنيا والثاني قطعيا او بالعكس فهذه ثمانية حاصلة من ضرب
الاثنين في الاربع والخاص في اربعة منها وهي جميع الصور القبلية اي الحاصل مع ملاحظة الاربع
مخصص وفي ثلاثة منها وهي الصور البعدية اي الحاصل مع ملاحظة الثلثة للاول ناسخ مقبول
وفي واحد منها وهي البعدية مع الاخير ناسخ مردود اذ لا يجوز نسخ القطعي بالظني فقد تردد
الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا للعام وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان
يكون ناسخا مردودا لكنه يقدم واي اعتماد على العام وسلطان المحققين هنا كلام حاصله
انك ان اردت بقطعية العام قطعيته باعتبار سنده او باعتبار الدلالة فعدم جواز نسخه
بالظني مسلم لان النسخ تخصيص في الازمان ودلالته عليها ظنية وان اردت بقطعيته
باعتبار شمول جميع الازمان فممنوع وان التخصيص ايضا كذلك لو كانت دلالته على جميع الافراد
قطعية فلا وجه للفرق بينهما اقول قد عرفت غير مرة ان التخصيص اهون من النسخ
فتجويز تخصيص القطعي بالظني لا يستلزم تجويز نسخه به   واحتمال التخصيص
مطلق اي غير معلق على ورود الخاص قبل وقت العمل وهذا وتأخره عنه لكون
في حيز المنع كما عرفته   فمع جهل الحال اي فمع الجهل بتقدم الخاص على وقت العمل
وتأخره عنه لكون التاريخ مجهولا لا يعلم حصول شرط النسخ وهو تأخره والاصل يقتضي عدمه
لان وقت العمل متأخر عن العام قطعا والاصل عدم تأخر الخاص عن العام لانه

بحدوثه والتخصيص تاخره لكنه معارض بحدوث العام ايضا فالاصل عدم التاخر
عن ذلك الوقت ايضا وبهذا التقرير يندفع ما اورده سلطان المحققين من ان
الاصل يقتضي حصول الشرط لان الخاص حادث والاصل تاخر الحوادث فليتامل
فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه تفريع على المتقدم ونتيجة
له اي اذا كان التخصيص مقدما على النسخ عند التردد بينهما ولا يصار الى النسخ
الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان
الاشتراط انما هو في العدول عن التخصيص الى النسخ لا عن النسخ الى التخصيص فمحصل
لانا نقول الى آخره ان الشرط انما هو للنسخ دون التخصيص بل
التخصيص وجب المصير اليه عند عدم العلم بحصول المانع منه ومن البين
انه مع جهل التاريخ لا يعلم حصول المانع فيصح منع لقول المعترض احتمال التخصيص
مشروط بوروده اي الخاص قبل حضور وقت العمل فاندفع ما اورده سلطان المحققين
من ان هذا الجواب عدول عن الجواب المذكور اولا وتغيير له لا تتميم له فالاولى
في التصحيح بل ان صح فهو جواب آخر ولئن سلمنا تساوي الا
حتمالين اي احتمال النسخ واحتمال التخصيص وذلك على ان يكون التخصيص ايضا
مشروطا بما شرط به النسخ اذ ما عداه وهو ان يكون العام والخاص قطعيين
او ظنيين او يكون العام ظنيا والخاص قطعيا انما يتصور في النبوي
منها الصور الاربعة اذ لا يتصور النسخ بوجه في اخبار الائمة عليهم السلام لان النبي ع علم وصيه

كل ما انزل

١٢٦

كل ما انزل اليه من الناسخ والمنسوخ وغيرهما فكما انهما يوجدان فيما نسب الى النبي ص
جرى كذلك يوجدان في اخبار خلفائه لا من حيث انها اخبارهم بل من ان النسخ
لا يعقل بعد انقطاع الوحي بل من حيث ان اخبارهم في الحقيقة اخباره ص
التوقف على البناء والبناء مثل عيسى بن ابان والكرخي وابي عبد الله البصري كما صرح
به في الذريعة في القسم السابق اي في القسم السابق على القسم الرابع يعني
القسم الثالث وهو ان يتقدم الخاص على العام ووجهه انه اي وجه
التوقف بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك وهو ان الخاص المتقدم منسوخ
ظاهر لدوران الخاص عند الجهل بالتاريخ بين ان يكون مخصصا لاحتمال الافتراق
والبعدية او منسوخا لاحتمال القبلية ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فيتوقف ويرجع
في الاخذ باحدهما الى دليل فان قلت الخاص حادث والاصل تاخره قلت العام ايضا
حادث والاصل تاخره واعلم ان في قول المص بظهور وجه التوقف هنا الا فيما
سبق بحكم وهو ما دل على شايع في جنسه الخ اي هو ما دل على فرد شايع
اي محتمل لصدقه على افراد كثيرة مندرجة في جنس ذلك الفرد وهو مفهوم كلي
يصدق عليه وعلى غيره من تلك الافراد الكثيرة والى هذا التفسير اشار المص
بقوله بمعنى كونه اي المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة اي ممكنة الصدق عليها
حال كون تلك الحصة من الحصص المندرجة تحت امر مشترك بينها وبين الحصص
البواقي قال رحمه الله انما فسرنا الشايع بالحصة ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من

في المطلق والمقيد

من العبارات ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان
الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفهومات انتهى اقول هذا التوهم لا يجري
في ظاهر عبارة المص لان الماهية ليست شايعة في جنسها ثم اقول دخل في الحد
نحو رجل وحيوان فان الاول دال على فرد يحتمل افرادا كثيرة بطريق البدل
مندرجة كلها تحت مفهوم رجل والثاني دال على حصة من الحيوان محتملة لحصة
في ضمن الانسان ولحصة في ضمن الفرس وغيرهما مندرجة كلها تحت مفهوم
الحيوان المشترك بينها وكذا دخل فيه المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه
ايضا مطلق وخرج عنه ما ليس بشايع بل له تعين شخصي اما بحسب الوضع
والاستعمال كالاعلام او بحسب الاستعمال فقط كالمضمرات والمبهمات
او تعين نوعي كالاسد واسامة فان كل واحد منهما يدل بالوضع على حقيقة
الحيوان المفترس مع الاشارة الى تعينها والفرق بينهما ان الاشارة الى
التعيين في علم الجنس مستفاد من جوهر اللفظ وفي اسم الجنس المعرف مستفاد
من اللام فمفهوم المركب من اسد ولام التعريف هو مفهوم اسامة وحده او تعين
حصة من الكل كالمعهود بالعهد الخارجي نحو فعصى فرعون الرسول او تعين
عموم كالمعرف بلام الاستغراق اذ جميع الافراد لا يحتمل صدقه على كثيرة
فهو ما يدل لا على شايع في جنسه دخل فيه كل ما خرج عن حد المطلق وانما لم
يقل فهو ما لا يدل على شايع في جنسه لئلا ينتقض عكسه بالمهملات

وهو ما خرج

(الفرق بين علم الجنس واسم الجنس)

(في المطلق والمقيد)

وهو ما خرج من شايع فبين المعنيين عموم من وجه لصدق الاول على زيد
دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وصدقهما على هذا الرجل
وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وتفارقهما في رقبة وهذا
الرجل واما بين المطلق والمقيد بالمعنى الاول فمباينة فقد ظهر مما ذكرنا ان
المراد بالشايع اعم من ان يكون بالكلية او لو بوجه ما وقد دل عليه تمثيل المص
في قول المص من شايع فقوله مثل رقبة مؤمنة للتمثيل لذلك فرد آخر غير
(نحو هذا الرجل)
منتشر ولا لكثرة اصلا   والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني
لقائل ان يقول ان اريد بالمطلق المقابل للمقيد بهذا المعنى لم يخرج من شايع صدق
على مثل زيد وعمرو وغيرهما من الاعلام الشخصية وان اريد به المعنى المذكور اولا
لم يحسن التقابل بين لصدقهما على مثل رقبة مؤمنة كما مر ويمكن ان يجاب بان
المراد به ما ينفي على شيوعه فليتامل   فاما ان يختلف حكمهما المراد
بالحكم هنا هو المسند دون الحكم الشرعي والنسبة واطلاق الحكم عليه شايع
بوجه من الوجوه اتفاقا اي لا بوجه البيان ولا بوجه النسخ وادعى اكثر الاصوليين
الاتفاق عليه ونقل الشيخ ابن تيمية في زره في قواعده خلافا عند الحنابلة اتحاد الموجب
ونسبه الشيخ بهاء الملة والدين في حاشيته على الزبدة الى اكثر الشافعية ولهذا
حملوا اليد في التيمم على ما اخر المرفق لتقييدها بها به في الوضوء مع اتحاد الموجب
وهو الحدث   الا في مثل المقيدة المراد بمثله كل ما يختلف فيه الحكمان

بان يكون حكم في المطلق ازالة حكم المقيد نهيا و توقف حكم المطلق على حكم المقيد
فيحمل المطلق على المقيد لكن لا على منطوقه بل على مفهومه نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة
ولا تملك رقبة كافرة فانه يجب ان يقيد الرقبة بعدم الكفر لان العتق فيها موقوف
على ملكيتها وملكيتها يتوقف على عدم كفرها فانه يقيد المطلق
بنفي الكفر انما قال بنفي الكفر ولم يقل بالايمان للاشارة الى ان معنى
حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك المقيد حسب ما يقتضيه المقام اثباتا
ونفيا فاندفع ما قيل من ان القيد هو الكفر والمطلق لم يقيد به بل بنقيضه
وهو الايمان وان كان الظهار والملك حكمين للاول ان يقول
وان كان للاعتاق والملك حكمين لان الحكم هو الاعتاق والظهار موجب
له وربما يدفع ذلك بحذف المضاف اي حكم الظهار او يختلف
لانتفاوت في صورة اختلاف الموجب بين ان يكون الحكمان مثبتين
او منفيين او مختلفين ولذلك اعرض عن ذكر هذه التفصيل كما اعرض
عن ذكر المختلفين في صورة اتحاده فيحمل المطلق على المقيد اجماعا
يعني يعمل بالمقيد ويؤثر في المطلق فيقيده فلا يرد ان الحمل هو البيان والنسخ
ودعوى الاجماع عليه لان القول بالنسخ كما ذكره معروف وهذا الاجماع نقله
العلامة في النهاية واشار اليه الامدي وربما يعطي كلام بعضهم ان هنا
قائلا بالعكس وهو ان المقيد يحمل على المطلق بحمل القيد على الاولوية والحق

الا انه لقول

المطلق بمنزلة العام

ان هذه القول لم يعرف نسبته الى احد على نحو يعرف كان شاذا نادرا مخالفا
للاجماع فان قلت سيجئ ان المطلق بمنزلة العام في افادة الشمول الا ان
شمول المطلق بطريق البدل وشمول العام بطريق التناول وان المقيد
بمنزلة الخاص وقد صرحوا بان العام والخاص اذا كانا مثبتين يعمل بهما لعدم
التعارض بينهما فوجب ان يكون المطلق والمقيد مثلهما والا فما الفرق بينهما
قلت لولا الاجماع فارق وثانيا بان مدلول المطلق فرد من الافراد لا بعينه
ومدلول المقيد فرد معين فصار المقيد قرينة لما هو المراد بالمطلق بخلاف العام
فان مدلوله جميع الافراد لا بعضها على الاصل لكون الخاص منافيا له ومما يتفرع
على هذا الحكم حمل خبر وردت فيه مسحات مطلقة على خبر دل على المسح بثلثة
احجار بارادة تعدد الالة في الاول فلا يكفي حجر له ذو جهات في مسح محل
وضع اليد في خبر التيمم وهو المطلق على الضرب وهو مقيد اذ هو وضع مع اعتماد
دون العكس كما قالوا بعضهم غفلة منهم عن هذه القاعدة قوله وكونه
بيانا لا نسخا انما يكون بيانا ودالا على ان المراد بالمطلق عند التخاطب هو
المقيد ويكون نسخا ودالا على رفع حكم الاطلاق المقيد للخروج عن العهدة
باي فرد كان لان العمل في المقيد يلزم منه العمل بالمطلق لان العمل
بالمطلق هو العمل بفرد من افراده والمقيد فرد منه وقد يوجه ذلك بان
المطلق هو الماهية لا بشرط والمقيد متضمن لها فالعمل به يستلزم العمل بها

وفيه نظر اما اولا فلان المراد بالمطلق فرد لا بعينه دون الماهية من حيث
هي كما مرّ واما ثانيا فلان المراد بالمطلق ح وجوب ايجاد الماهية وبالمقيد
وجوب ايجاد المقيد ولا منافاة بينهما ح فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للتجوز
في المطلق ولا العكس فلا يصح على هذا التوجيه قول المص وهو يجد آه اخره
بخلاف ما اذا كان المراد فردا ما لا بعينه فان الامر به ح يدل على ايجاب
العمل باي فرد كان ولا ريب ان العمل بالمقيد يصرفه عن ظاهره ويجعله مجازا
وهو حينئذ الحق يعني ان هذا الاستدلال حينئذ ان لم يجعل التجوز في المقيد
بارادة الندب منه بمعنى انه افضل افراد المطلق او بارادة الوجوب
التخييري بينه وبين غيره من افراد المطلق والفرق بينهما ان الافضلية
ملحوظة في الاول دون الثاني واحتمل التجوز في المقيد على احد الوجهين
ولكنه يكون مرجوحا بالنسبة الى التجوز في المطلق بحمله على المقيد فان حمل
المطلق على المقيد متعين لعدم المعارض لامع ف ومع احتمال التجوز في المطلق
واحتماله في المقيد فيشكل الحكم بترجيح المطلق المحمول على المقيد المجاز
بل يحصل التعارض بينهما فيتساقطان ويبقى المطلق سليما من المعارض
فيعمل به ومحصوله ان هذا الاستدلال موقوف على كون الامر في المقيد
محمولا على الوجوب العيني وهو ممنوع لجواز حمله على الندب مجازا بمعنى انه
افضل افراد المطلق ولو سلم فحمله على العيني ممنوع لجواز حمله على الوجوب

التخييري

١٣٩

التخييري مجازا والامر بالمطلق على التقديرين محمول على اطلاقه وقرينة له
نعم لو ثبت ان التجوز في المطلق راجح على التجوز في المقيد باحد الوجهين
تم الاستدلال لا مع ف وبهما فلا يبقى المطلق على اطلاقه وقد يجاب بان
حمل الامر المقيد على الندب مجاز قطعا وحمل المطلق على المقيد ليس بمجاز
ولهذا الوافي بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا على ان ارادة التخيير
من الامر بالمقيد لا يخلو من بعد لانه لا يدل على الافراد فضلا عن التخيير
فيها وقد اشار الى بعض ذلك العلامة في النهاية الى اشكال التعارض
بين المجازين واجاب بانه لا بد لترجيح احدهما من مرجح والمرجح
لمجاز المطلق لان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة
لانه ان كان مكلفا بالمقيد فهو المامور به وان كان مكلفا بالمطلق
فهو متضمن للمامور به بخلاف حمله على اطلاقه والاتيان بفرد اخر غير
المقيد فانه لا يحصل معه يقين البراءة لجواز ان يكون المامور به هو المقيد
وقد اخذه بعضهم اي المستدل اي الحاجبي وبعض متاخري اصحابنا
دليلا بما مر من غير تعرض للاشكال وجعلوا اثباتنا ما ذكره العلامة في الجواب عنه
دليلا مستقلا على حمل المطلق على المقيد وهو كما ترى غير سديد لان الدليل
الاول لا يتم بدون ضم الثاني اليه والا لورد الاشكال عليه
ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا اراد بالتخصيص هنا المعنى اللغوي

الشامل للتقييد والتعبير عن التقييد بالتخصيص بناء على ما هو المقصود
من رجوع احدهما الى الآخر   فحكمه حكم التخصيص اي حكم التقييد
حكم التخصيص في كونه دفعا لا حكم النسخ في كونه رفعا واورد عليه بان بينهما
في الاخراج لا يوجب لبسا وبهما في الحكم لان بينهما فرقا آخر يقتضي اختلافهما
فيه لان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا في المطلق وهو وجوب ايمان الرقبة
فلا يجوز ان يكون بيانا للمطلق فوجب ان يكون ناسخا له بالضرورة فهو
حكم شرعي رفع حكما شرعيا آخر وهو جواز عتق الكافرة بخلاف الخاص
فانه يدل على بعض ما يتناوله العام فيجوز ان يكون بيانا فلا يجوز حمله على النسخ
مع جواز حمله على التخصيص الذي هو اهون ويمكن دفعه بان الحكم الذي
يدل عليه المقيد ليس الا وجوب الاقتصار عليه والخاص مثله في ذلك فلا فرق
بينهما من هذه الجهة فلا يتفاوت الحكم فيهما   فكما ان الخاص
المتاخر الخ فيه نظر من وجهين احدهما انه ان اراد ان الخاص المتاخر
مطلقا سواء كان قبل حضور الوقت العمل بالعام او بعده بيان للعام
لا ناسخ فهو ممنوع لانه قد صرح سابقا ان الخاص المتاخر عن الوقت ناسخ
وان اراد ان الخاص المتاخر عن العام قبل وقت العمل به بيان فهو
مسلم لكن اللازم هو ان المقيد المتاخر اذا وقع قبل وقت العمل بالمطلق
بيان للمطلق وهو في المقيد لم يقيد بهذا التفصيل وثانيهما ان العام

والخاص

والخاص ان اعتبرهما متثبتين فان القوم كلهم يعملون بهما جميعا ولا يحملون
احدهما على الآخر وان اعتبرهما متخالفين فلا يصح قياس المطلق والمقيد
المتثبتين عليهما   وهو فرع الدلالة بيان لبطلان اللازم ولم
يتمسك له بان المجاز خلاف الاصل كما تمسك به قطب المحققين لئلا يرد
عليه ان المجاز خير من النسخ والمراد بالدلالة الدلالة على وجه الارادة
بخصوصه كما يدل عليه قوله لكان المراد بالمطلق هو المقيد وقوله
لا دلالة على مقيد خاص فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل من ان
انتفاء الدلالة ممنوع لان المطلق له دلالة على كل مقيد مندرج تحته نعم
يمكن نقضه بالعام والخاص فما هو جوابه فهو جوابنا   والجواب
ان المعنى المجازي الخ قال رحمه الله في اي شبهة الجواب المشهور بين القوم
هو ان هذا لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق هو
المقيد فيجب دلالته عليه مجازا والا فانه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة
مجازا فما هو جوابكم في الصورتين فهو جوابنا ونوقش فيه بان جوابهم في
الصورة الاولى ان تقدم المقيد مما يصلح قرينة لانتقال الذهن
من المطلق الى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علماء الاصول وبيان
وفي الثانية انهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصا في كونه رقبة
وهو فائت جنس المنفعة حتى يكون دلالتها على السليمة مجازا

ولو سلم فانتقال الذهن عن المطلق الى الكامل ظاهر لا مدفع له
وانت تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب به في موضع
النزاع فلذا تكلم بعض بالجواب المشهور اقول قوله فانه لا يلزم ابهم
في تقييد الرقبة بالسلامة جواز نقض الاجماع مثل ان الاول يجوزونهم
بتقييدون الرقبة بالسلامة عن العيوب مع ان اللفظ لا دلالة له
عليها لانه متناول لها وللمعيبة قال بعض الافاضل الفرق بين النقضين
ان الثاني لاصل الدليل والاول المقدمة مثل ان يقول
في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر اقول
قال ره في اي شبهة المشهور هنا انه تمثيل لا تعتيق مكاتبا لا تعتق مكاتبا
كافرا وليس على ما ينبغي لانه من تخصيص العام لا من تقييد المطلق
اقول عدوله عن المثال المشهور الى المثال المذكور والتقييد بعدم
قصد الاستغراق ليصير المثال من تقييد المطلق وكما يحصل التفصي
عما اورده العضدي على المشهور من انه من تخصيص العام لا من
تقييد المطلق بناء على ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم فوجه
عليه ما اورده سلطان المحققين اولا من انه على هذا التقدير
يصير مفاد المطلق المنفي لا تعتق مكاتبا ما من المكاتبين على سبيل
البدل والاجمال من غير قصد الى الاستغراق والعموم فيكفي
الامتثال

الامتثال عدم عتق واحد من المكاتبين فقط ويحتمل ان قوله لا
تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم جواز
العتق في المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار
مفهوم الصفة في قولنا لا تعتق المكاتب الكافر فانه يدل على صحة عتق غير مكاتبا كافرا
الكافر فظهر مما ذكرنا ان حكم المسئلة لو لم يكن من تخصيص العام فمحل
التامل والنظر لولا الاجماع وثانيا من ان الفاء رسم كون اللام
للاستغراق كانه يجعل المثال من تقييد المطلق واخراجه من العموم
ولا يخفى ان اللام هنا داخلة على المنفي فعلى تقدير كونها للاستغراق
لا يصير النفي عاما ولا يفيد الكلام عموم النفي بل نفي العموم ويكون
تحققه وصدقه بنفي فرد ما من الافراد فلا وجه لنفي الاستغراق اقول
يمكن ان يتكلف في دفع الاول بان الاحتمال المذكور احتمال لا يصار اليه
لوقوع الاجماع على خلافه كما صرح به ولان حمل نفي المقيد على نفي المطلق
يوجب جواز العمل بهما اذ يجوز ح العمل بنفي المقيد كما يجوز العمل بنفي
فرد آخر للمطلق بخلاف العكس فانه لا يجوز ح الا العمل بنفي المقيد
فان قلت هذا يجري في الاثبات ايضا وهم صرحوا بخلافه حيث
حملوا المطلق على المقيد قلت لو لم يكن في الاثبات اجماع على ما صار اليه
البعض لكان حكمه حكم النفي ايضا للاظهر ان المطلق والمقيد بمنزلة العام

والخاص وقد صرحوا بانهما اذا كانا مثبتين وجب العمل بهما فكان
ينبغي ان يكون حكم المطلق والمقيد اذا كانا منفيين كذلك الا ان
الاجماع صار فارقا بينهما ثم ان حكم هذه المسئلة واللازم من العمل بنفي
المطلق على سبيل البدل هو عدم اجزاء اعتاق المكاتب عموما على
سبيل البدل لان النهي عن الاشياء على سبيل البدل يوجب عدم
الاجزاء كذلك وهذا هو المراد بقوله فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا
اي لا كافرا ولا غيره على سبيل البدل ولا ريب في صحة هذا التفريع نعم
كيف لا وهو مثل المثال المعدول اليه في انه يفيد نفي العموم والمفهوم
الصفة في تقدير حجيته انما يعمل به عند عدم معارضته بما هو اقوى
وههنا قد عارضه الاجماع ويمكن دفع التنافي بان الاستغراق للام يمكن
اعتباره بوجهين احدهما اعتباره قبل وروده النفي وهو حينئذ في الكلام
المنفي يعود اليه فيفيد الكلام نفي العموم وثانيهما اعتباره بعد وروده
فالنفي قيد فيه والاستغراق يعود اليه فيفيد عموم النفي ولذا قالوا النفي
في الكلام المقيد يرجع تارة الى القيد وتارة الى المقيد واخرى الى المجموع
ولما لم يكن المثال المعدول اليه من باب تقييد المطلق الا باعتبار الاول
تعرض المصنف الى نفي ارادة الاعتبار الثاني بقوله حيث لم يقصد
الاستغراق اي لم يقصد استغراق النفي وعمومه اذ المثال على تقدير قصده

من تخصيص

من تخصيص العموم لا من تقييد المطلق فان قلت ما ذكرت من الوجهين
يجري في المثال المشهور ايضا فما الفائدة في العدول عنه قلت اعتبار
الاول لا يجري في المثال المشهور لان استغراق النكرة الواقعة
في سياق النفي لا يتصور حصوله قبل ورود النفي فالمثال المشهور
نص في التخصيص بخلاف المعدول اليه لعدم المقتضي له لان
العمل بالمطلق لا يوجب طرح المقيد ولانه لو قال اوجبت عليكم في كفارة
القتل رقبة مؤمنة وفي الظهار رقبة مطلقا اي رقبة كانت
لم يكن احدهما منافيا للآخر فلا يكون تقييد احدهما مقتضيا لتقييد
الآخر وذهب كثير من محققي الحنفية الخ نقل عن اكثر الشافعية ان
المطلق في هذا القسم يحمل على المقيد ان اقتضى القياس تقييده بان
وجد علة التقييد مشتركة بينهما كزيادة القربة في المثال المذكور
مثلا وذلك لان القياس دليل شرعي فلو حملناه عليه لكنا عاملين
بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم نحمل لزم ترك احدهما مع
زيادة وهي ترك القياس ايضا والاصل عدم الترك فضلا عن
الزيادة وان لم يقتض القياس تقييده لا تقييد المطلق
لعدم دليل يقتضيه كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه
لما ورد في احدهما التتابع دون الآخر ولم توجد علة التقييد مشتركة

بينهما حمل كلّ واحد منهما على ما ورد وهو باطل لانه لا يلزم من عدم
الحمل ترك احدهما لظهور ان كلّ واحد منهما معمول به في بابه على
ما ورد غايته ما في الباب انه لزم عدم الحمل بالقياس ونحن
نلتزمه وربّما نقل نقلًا عن شذوذ من الشافعية انه يحمل
المطلق على المقيد مطلقا سواء تحقّق بينهما جامع او لا لانّ كلام الله تعالى
واحد بعضه يفسر بعضا وهو باطل كيف لانه ان اراد به كلامه الازلي
فمع عدم ثبوته يرد او لا ان الكلام ليس فيه وثانيا انه لم يختلف
تعلقاته باختلاف المتعلقات فلا يلزم من تعلقه باحد المختلفين بنحو الاطلاق
تعلقه بالآخر كذلك ولا يلزم ان يكون امره ونهيه باحد المختلفين
بنحو الاطلاق تعلقه بالآخر كذلك ولا يلزم ان يكون امره ونهيه
باحد المختلفات امرا ونهيا بالجميع وان اراد به العبارة الدالة عليه
فلا خفاء في تكثرها واختلافها فانّ فيها العام والخاص والظاهر والمأوّل
والمجمل والمبين وغيرها فلم لا يجوز فيها الاطلاق والتقييد على انه قد عرف
بثبوتهما في بعض الصور المجمل هو ما لم يتضح دلالته المراد بحسب
قرينة المقام حيث انّ الكلام في الموضوعات بل في المستعملات
هو ان المجمل ماله دلالة وهي غير واضحة فلا يصدق الحد على المهمل
وان كان المفهوم من هذه العبارة اعم منه لانّ انتفاء اتضاح ا

الدلالة

الدلالة اعمّ من ان يكون لانتفاء الدلالة او لا اتضاح ثم الدلالة اعمّ من ان يكون
لفظية او عقلية حقيقية او مجازية لانّ الاجمال قد يكون في الفعل ودلالته
عقلية وفي المجاز حيث تعدد المجازات مع عدم قرينة معيّنة
لاحدها ومع تعذر ارادة الحقيقة سواء كان معنى الحقيقي مفهوما كليا
مشتركا بين تلك المجازات كالكلّي اذا اريد به واحد من افراده
بعينه من غير قرينة معينة له مع تحقق الصارف عن الحقيقة او لا كما
في سائر المجازات لا يقال الحدّ يصدق على لفظ يراد به معناه المجازي
مع عدم صارف عن الحقيقة اذ دلالته على المراد غير واضحة وقد صرّحوا
بانه ليس بمجمل فلا يكون الحد مانعا لانا نقول المذكور في الحدّ هو عدم
اتضاح الدلالة مطلق لا عدم اتضاح الدلالة على المراد لكن
دلالة هذا اللفظ على المراد واضحة اذ المراد اعمّ من ان يكون مرادا
بحسب الواقع او بحسب القانون قانون الاستعمال وقانون استعمال اللفظ
في المعنى بلا نصب قرينة صارفة عن الحقيقة تقتضي ان يكون المراد
هو الحقيقة دون المجاز فيصدق على هذا اللفظ ان دلالته واضحة على ما
هو مراد بحسب القانون وان لم يكن مرادا بحسب الواقع هذا عند من قال
بانه ليس بمجمل واما من قال بانه مجمل فلا حاجة له الى هذه التكلفات
على وجه وقوعه كما اذا صلى النبي عليه السلام صلوة ولم يظهر وجهها من الوجوب

والذنب وكما اذا قام من الركوع الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز والسهو
واما اللفظ المركب الاجمال في اللفظ اما من حيث انه مركب
من الغير اي من الاجزاء او من حيث انه مركب مع الغير او لا شيء من الشقين
الثالث هو الاجمال في المفرد كالمشترك فانه لا خفاء في اجماله بعد الاستعمال
وان لم يعتبر تركيبه الاول هو الاجمال في المركب من حيث انه مركب
كما في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح فانه لا اجمال في العفو ولا في اليد ولا في النكاح بل
في مجموع والذي بيده عقدة النكاح من حيث هو تركيب مردد بين الزوج فيرجع
كل المهر الى الزوجة وبين ولي الزوجة فيعود كله الى الزوج والثاني هو الاجمال
في مرجع الضمير وفي المخصوص المجهول فانه لا يتصور الاجمال فيهما بدون اعتبار
تركيبهما مع المرجع والمجهول فلا اجمال فيهما في المفرد لكن بشرط انضمامها
مع الغير ولذا جعلهما من اقسام الاجمال في المركب ومنه الاجمال في المجازات
التي فيه مع تعذر الحقيقة لان الاجمال فيها لا يتصور بدون ملاحظة
التركيب اذ لا يمكن الحكم بتعذر الحقيقة بدونه وانما اعتبر ثانيا وفي المجازات
لانه اذا كان احدها راجحا دل اللفظ عليه دلالة ظاهرة وذلك الرجحان
يكون اما لان البعض اقرب الى الحقيقة كما في العام المخصص فان كل فرد

الباقي

الباقي اقرب الى الحقيقة من بعضه او لانه اظهر عرفا كقوله حرمت عليكم الميتة
اي اكلها فان تقديره اظهر من تقدير البيع او شرب الالبان او نحوها او نحو
ذلك كالمخصوص بمجهول سواء كان التخصيص بمتصل كما ذكره او بمنفصل
كقولك هذا العام مخصوص فلا اجمال لان دلالته واضحة وان لم يكن
على المعنى المراد هنا وقد مر تحقيقه الى الاشاجع الاشاجع جمع الاشجع
بفتح الهمزة او كسرها وهو الاصل الاصبع الذي يتصل بعصب ظاهر الكف
والى الزند الزند هو مفصل طرف الذراع في الكف وليس
بجري توضيح لكون اليد مشتركا لفظيا بين كل العضو وكل جزء مذكور منه
اذ لو اختصت بالكل لما كان بينها وبين الاب ان المخصص بالكل تفاوت
في عدم الاطلاق على الابعاض واللازم باطل قطع يده قد يجاب
بان القطع هنا بمعنى الابانة والتجوز انما وقع في اليد لان المراد
بها ذلك البعض المبان موقوف على ضميمة القرينة والقرينة
على الاطلاقات المذكورة هي الابانة فان ذلك بمجرده لا يقتضي
الاجمال بمعنى ان مجرد كون استعمال اليد في الابعاض متعارفا من غير
اثبات ان ذلك الاستعمال حقيقة لا يقتضي الاجمال فيها مطلقا
اي عند جماعة من المجتهدين مطلقا نحو القول المذكور سواء كان الفعل المنفي
شرعيا او لا وسواء كان لغويا ذا حكم واحد او لا لنا ان ثبت كونه

حقيقة شرعية يعني ان ثبت كون لفظ الصلوة والصوم والنكاح حقيقة
شرعية في الصحيح منها دون الفاسد كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صوم
صحيح ولا نكاح صحيح الا بكذا او كان دالا على ان الفاتحة جزء والتبييت
والولاية شرط لتحقق الحقيقة الشرعية ونفي المسمى وهو الحقيقة الشرعية
ح ممكن باعتبار انتفاء الجزء او الشرط وقد اخبر الشارع به فيتعين للارادة
لان الاصل ان يحمل كلام الشارع على حقيقته بلا مانع ولا اجمال ح لا يجوز
حمله على نفي الصحة لانه ينافي الفرض المذكور وهو كون هذه الالفاظ حقيقة
شرعية في الصحيح   كان منفيا ايضا اي لو كان نفي الحقيقة العرفية
يعني الذات الفائتة منفيا ايضا كما ان نفي الحقيقة الشرعية كان منفيا
في الفرض المذكور لوجوب حمل الكلام على الامر المتعارف
ولو فرض انتفاؤه ايضا اي لو فرض انتفاء الحقيقة العرفية والشرعية
كلتيهما وكان نفي الحقيقة غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار يضاف
النفي اليه حذرا من اهمال اللفظ وكل واحد من نفي الصحة ونفي الكمال
يصلح لذلك ولكن الاول اقرب الى نفي الحقيقة لاشتراكهما في عدم الجدوى اصلا
وفي عدم جميع الصفات بخلاف نفي الكمال فانه ليس بهذه المثابة فكان
ابعد وارتكاب اقرب المجازين الى الحقيقة اولى من ارتكاب ابعدهما فلا اجمال
والغرض ان المجاز تابع للدلالة على الحقيقة فاذا انتفت انتفى المجاز

الغرض

وايضا لوجوب انتفاء الفرع عند انتفاء الاصل والجواب ان المنفي هو الارادة دون
الدلالة والفرق بينهما ظاهر   لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح
اي هذا المذكور من اثبات اولوية بعض الاحتمالات في الحكم بان اللفظ
يستعمل فيه اثبات اللغة بالترجيح الذي هو بيان الاولوية وهو باطل لان الحكم
متعين في اللغويات وقد تقرر طريقها النقل فقط   وليس منه
اي ليس هذا الذي ذكرنا من اثبات اللغة بالترجيح اذ ما قلنا اللفظ
موضوع لكذا لاجل الاولوية بل قلنا احد المجازات مرجح على غيره
بكثرة مقارنة لقربه الى الحقيقة دون الغير وهذا جائز بالاتفاق لكونه
قاعدة ممهدة عند جميع ارباب الاصول قال قطب المحققين لا ينبغي ان يحمل
التعارف على تعارف الشرع او اللغة اذ التقدير انتفاء العرفين بل
ينبغي ان يحمل على عرف الاصوليين واورد عليه بعض الافاضل ان ذلك
كلام يأباه المتن فان كلام الشارع لا يرد على ما هو مصطلح قوم نشأ
وابعده بل جوابه ان المراد تعارف الاستعمال المجازي لمثل هذه
الكلام وهو لا ينافي انتفاء العرفين   ولانه لا يبقى هو كالعدم
يريد ان يبين وجه المشابهة التي هي العلاقة المصححة للمجاز ليظهر ان
ذلك ليس من اثبات اللغة بالترجيح بل من باب المجازات المعتبرة
عند اطلاق اهل اللغة   رجح الاولون بان عرف المتشرعة

في مثله مما نفي فيه الفعل صريحا مشتف فيفهم منه نفي الصحة تارة اي لا
صلوة صحيحة ويفهم منه نفي الكمال اخرى اي لا صلوة كاملة الا بكذا فكان
اللفظ مشتركا فيهما مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف
عرفهم وفهمهم ممنوع ولو سلم فانما هو باعتبار اختلافهم في انه هل هو
ظاهر في الصحة او في الكمال فذهب طائفة الى الاول وذهب طائفة الى الثاني
فمع هذا الحال صاحب مذهب حمله على ما هو الظاهر عنده ولا يتردد فهو ظاهر
عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل طائفة في شيء   ولو تنزلنا
الى التسليم ترددوا بينهما مكونه على السواء ممنوع فيه نظر لان تسليم التردد
يستلزم تسليم المساواة اذ لا تردد مع رجحان احدهما فمنع المساواة
بعده من قبيل منع اللازم مع تسليم الملزوم وهو غير معقول اللهم
الا ان يكون عدم التردد مستندا بان كل واحدة من الطائفتين
لا يجوز حمل اللفظ على ما ذهب اليه الاخرى فتسليمه باعتبار تجويز كل
منهما حمله على ما ذهب اليه الاخرى في الجملة ثم توجه منع مساواتهما الا
ان هذا مع كونه تكلفا هنا في قوله ظاهر في الصحة او في الكمال
والمناسب ح ان يقول نص بدل ظاهر   والجواب ظاهر مما قدمنا
اي في الجواب عن حجة الاولين بتقريره ثانيا لا نسلم ان له حكمين عند الجميع
بل له حكم عند كل طائفة فلا اجمال عندهما ولو سلم فيكون الاحتمالين

متساويين

منا وبين ثم بين نفي الاجزاء اقرب الى الحقيقة لان الفعل الذي ليس بصحيح
اقرب الى المعدوم من الفعل الصحيح الذي ليس بكامل وحمل اللفظ على اقرب
المجازات اولى   في التحريم المضاف الى الاعيان وكذا في التحليل
المضاف اليها نحو احلت لكم بهيمة الانعام وانا احللنا لك ازواجك اليوم
احل لكم الطيبات الى غير ذلك وكذا في الوجوب والندب المضاف فيهما
انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك ان كان المقصود صفة للفعل
فذلك اشارة الى المذكور من الاعيان وان كان صفة لتحريم الفعل فذلك
اشارة الى التحريم المضاف الى الاعيان ولا يخفى ان المقصود من المحل قد
قد يكون اعم لا كثرة فاما ان يقدر واحد لا بعينه بناء على انما يقدر
للضرورة يقدر بقدرها فيلزم الاجمال وكقصص عدم المقصود بما عداها
هذه الصورة والا ان يقدر الجميع حذرا عن الترجيح بلا مرجح كما قالوا في
عام الحقيقة في المقام اذا ثبت فلا اجمال والاول هو الثاني لئلا يلزم
فوات المقصود ويمكن حمل كلام المصنف على هذا ايضا بان يريد بالفعل
المقصود الاعم من الواحد والاكثر فيشمل الواحد اقتصارا على اقل المراتب
فاذا قيل حرمت عليكم الخ نشير بما الف او لا على سبيل
التفصيل وذلك قوله فهم ذلك لغة بعد التفسير لذلك اللفظ المفصل
على سبيل الاجمال وهو النوع من اللف وهو ان يذكر متعدد على التفصيل

ثم يذكر ما كفّ ويؤتى بعده بذكر ذلك النعدّد على الاجمال
فيقع النشر بين التغاير احدهما منفصل والآخر مجمل لطيف مسلكه غريب
منهجه كما تقول ضربت زيدا واعطيت عمروا وخرجت من بلد
كذا للتأديب والاكرام ومخافة الشر فعلت ذلك اى ذلك
المذكور من الضرب والاعطاء والخروج   فهم ذلك سابقا
لا الفهم عرفا اشارة الى مثل ذلك وان كان مجازا في اللغة حقيقة
في العرف حتى انهم يفهمون هذا المعنى من غير تقدير الفعل في نظم
الكلام ولو تنزّلنا عن كونه حقيقة عرفية لوجب حمل اللفظ عليه
ايضا لانه راجح على غيره من المجازات   ولا يمكن اضمار
الجميع تفصيله انه اما ان يقدّر جميع ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال
والتصرفات اولا يقدر شيء منها او يقدر بعض معين او غير
معين والثلثة الاول باطلة فتعين الرابع وهو الاجمال اما
بطلان الاول فلانه افراط وقد زعم الحد انما يقدّر لضرورة
تصحيح اللفظ يقدّر بقدرها واما بطلان الثاني فلانه يلزم
اهمال اللفظ وهو غير مناسب لكلام الحكيم هذا اذا لم يرد تعلق التحريم
بالفعل اصلا واما اذا اريد تعلقه به لكن لا باعتبار تقديره
في نظم الكلام بل باعتبار انه اطلق العين عليه من باب اطلاق
المحل

المحل على الحال كما ذهب اليه بعض الحنفية فيعود الكلام حالا هذا الاطلاق
ويجري فيه الاحتمالات الاربعة المذكورة والكل باطل غير الاخير
واما الثالث فلعدم دليل على خصوصية شيء منها فيلزم الترجيح
بلا مرجح ولقائل ان يقول كما ان في الاول وهو اضمار الجميع وزعم قدر
الضرورة لكن في الرابع محذور الاجمال فلا وجه لترجيح الرابع
على الاول لا يقال اضمار البعض لا يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا
لامكان معرفة تعيين مدلوله بدليل آخر والا محذور الاجمال فاضمار الجميع
اولى من اضمار البعض لان الاضمار في اللغة اكثر من الاجمال كما صرح
به الآمدي واعلم ان النزاع انما هو فيما اذا كان الفعل الصالح للتقدير
متعددا واما اذا كان واحدا كما في قوله تعالى واسأل القرية فلا اجمال
اتفاقا كما صرح به فاضل التفتازاني   وينقسم المجمل اى
ينقسم المبيّن بالكسر كالمجمل الى الاقسام المذكورة وعود الضمير الى المبيّن
بالفتح يأباه الامثلة المذكورة للاقسام قال بعض المحققين تشبيه
المبيّن بالكسر بالمجمل غير ملائم والملائم هو تشبيه المبين بالفتح به والبيان
البيان بالمفرد لم يذكره احد من الاصوليين   اقول
انت تعلم ان عدم الملائمة اذ المتغاير ان اذا اشتركا في امر صح تشبيه
احدهما بالآخر وان البيان بالمفرد وان لم يذكروه صريحا مندرج

في المبيّن

قوله

لما لزم … المحذور … الاجمال … اضمار الجميع

في البيان بالقول الذي ذكروه لان القول اعم من ان يكون
مفردا او مركبا على ان ذلك احتمال عقلي اذ يجوز ان يكون المفرد مختصا
باحدى معنى المشترك فيبين ذلك المشترك بذلك المفرد ولا خفاء فيه
على الاصح وهو الاصح لان شان هذه افعاله عليه السلم من الصلوة
والحج وغيرهما ادل على معرفة تفاصيلهما من الاخبار عنهما بالقول ولهذا
ليس الخبر كالمعاينة واذا كان الفعل ادل كان البيان به اولى
ولانه واقع فهو جائز اما الوقوع فلما سيجيء من بيان الصلوة والحج بالفعل
والبعض انه من خلاف في الفعل ضعيف قال الفعل اطول
من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وهو
باطل والجواب لا نسلم ان الفعل اطول من القول بل قد ينعكس كما ترى في فعل
الركعتين وبيان ما فيهما بالقول من الافعال والاذكار والتروك
والشرائط فانه يقع فيه الثاني من الزمان اكثر مما يقع فيه الاول بكثير
ولئن سلم فلا نسلم لزوم تاخير البيان اما لان التاخير انما يتحقق اذا لم
يشرع عقيب الامكان وهذا قد شرع فيه وانما الفعل هو الذي يستدعي
زمانا ومثله لا يسمى تاخيرا والا لان التاخير انما يلزم لو لم يبين كل جزء
من اجزاء الفعل يصح ان يكون بيانا لكل جزء من اجزاء المجمل واما اذا صح
فلا لانما يكون متاخرا من الاجزاء يكون للشروع في بيان الجزء
الاخر

١٣٨

ببيان وبين قوم بل نفي الاجزاء اقرب الى الحقيقة لان الفعل الذي هو ليس
بصحيح اقرب الى العدم من الفعل الصحيح الذي ليس بكامل وحمله على
اقرب الى ذات اولى في التحريم المضاف الى الاعيان وكذا في
التحليل المضاف اليها كذلك الا الاخير من الفعل ولئن سلم فان تاخير
بلا غرض لا يجوز ولانه كافيا كن فيه وهو سلوك اقوى الطريقين فهو
جائز على ان تاخير البيان انما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا الا يتاخر
قوله عنه فيجوز في اظهر الوجهين قال ره والوجه الاخر انهما بيان بالدلالة
وانما هي ابتداء التكليف حيث تعينوا وسالوا وقد بالغ السيد المرتضى ره
في الاحتجاج على انهما بيان واطال القول في ذلك في الذريعة وجاد
كقوله صلوا كما رايتموني اصلي الخ ان قلت بم عرفتم ان البيان هو
فعله عليه السلم دون هذين القولين كما ذهب اليه بعضهم قلت
عرفنا ذلك بانهما لم يشتملا على تعريف شيء من الصلوة والحج على انهما
كيف جاز ان يكون البيان يتحقق الاحتياج فيهما ولم يقع بعدهما قول يبينهما فبانهما
انما هو بالفعل وذلك البعض منهم المط لا خلاف بين اهل العدل في
عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وجهه ورا الاجماع ان
التاخير عن وقت الحاجة تكليف بالايطاق اذ هو في ذلك الوقت
مكلف بالاتيان بالمراد مع انه غير عالم به وهو قبيح والعموم لو كان

باقيا على اصل اللغة الخ قد عرفت في المطلب الثالث ان السيد ذهب الى
انه ليس في اللغة صيغة تدل على العموم وحده بحيث لو اطلقت
على غيره كانت مجازا بل كل ما يدعى فيه العموم من الالفاظ فهو عنده
مشترك في اللغة بينه وبين الخصوص لكنه نقل في عرف الشرع
الى العموم واذا عرفت هذا فنقول مقصوده هنا انا ندعي فيه العموم
لو كان باقيا على اصل اللغة انما هو ظ اي عند ط لفه اذ في الشرع
او في بادي الراي محتمل كاحتمال الخصوص لكونه مشتركا بينهما جاز
تاخير بيانه لانه في حكم المجهول المجمل واذا انتقل في عرف الشرع الى
وجوب الاستغراق فلا يجوز تاخير بيانه ومحصله ان لفظ العام
لو كان مستعملا في اللغة جاز التاخير ولو كان مستعملا في الشرع لم يجز
بعد انعام النظر من انعم فيه اذا زاد وبالغ والمراد هنا
اعطاء النظر حقه   ان الاجماع من الكل واقع قال ره نقل الاجماع
كذلك ايضا من العلامة الغزالي في المستصفى وادعى وجوب تاخير الناسخ
ففضلا عن جوازه   مع ما فيه من البعد الخ يعني يرد على العلامة
في الحكم بوجوب اقتران بيان المنسوخ امور الاول انه مستبعد
الثاني انه مخالف لما هو معروف بينهم من اشتراط تاخيره والعدول
عن المعروف الى المستبعد مستبعد الثالث انه مخالف للحكم نفسه
ايضا

١٣٩

ايضا لانه جعل تاخير بيان المنسوخ شرطا لتحقق النسخ فهذا الحكم اما غفلة منه
او عدول عن اشتراط التاخير وكلاهما بعيد   وانما يوهمه ظاهر
عبارة السيد وفيه لما يمكن ان يقال ان المخالفة بين العلامة والسيد
في امرين اخرين من غير جهة النسخ فلا يصح فرق ذلك ولا يكاد يظهر اه
تقرير الدفع ان كلام السيد في الاحتجاج مشعر بالموافقة في كلا الوجهين
يعني انه ايضا عمم المنع لكن ما له ظاهر واكتفى بالبيان الاجمالي
هو القول الاول وهو جواز تاخير البيان اجمالا وتفصيلا
في المجمل والظاهر لا وقت الحاجة   كعزم المكلف وتوطين
النفس الخ اورد عليه الغزالي بان مثل هذا يتصور في خطاب
العرب بالزنجية مع انكم لا تجوزونه وبيان ذلك ان المخاطب
وان لم يفهم شيئا يعلم ان خطاب الحكيم لا يكون عبثا فيستعد له
ويوطن نفسه كما ذكرت فلا فرق بين الامرين قال السيد
رضي الله عنه في الذريعة وللقائل ان يفرق بينهما بان المخاطب
بالمجمل يفصل بين انواع الخطاب ويخرج به وانما يلتبس عليه تفصيل
ما تعلق الامر به بخلاف الخطاب بالزنجية فانه لا يفصل المخاطب
بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استفهاما او عرضا او تمنيا او
تشبيها او قذفا او مدحا او ذما فاندفع مظنة الاستعداد والتوطين

فتاخير العلم الخ فيه شيء وهو ان الخصم انما يكتب العلم بالفعل
ذاتا وصفة شرطا لصحة التكليف وهو متحقق في صورة تاخير الاقدار
وعتباره لا يوجب اعتبار الاقدار الا اذا كان اعتباره
لاجل حصول القدرة عليه حين الخطاب وليس كذلك
لفظ موضوع لحقيقة اراد بها الحقيقة الشرعية لان لفظ العام
عنده حقيقة في العموم شرعا لا لغة لان المتي طلب
بالمجاز لا يريد به الا ما حقيقة فيه هذا ظاهر في نحو المشترك
واما في المتواطي فلا الا ان يقال هو مستعمل في معناه الاصلي
والخصوصية مستفادة من القرينة الثاني ان جواز ان خير
الخ يعني ان جواز ان خير يقتضي ان يكون المتكلم قد دل على شيء
بلفظ فلا يصح قصد ذلك الشيء بذلك اللفظ لان لفظ العموم
مع تجرده عن قرينة الخصوص يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به
مجردا عنها فان دل به على الخصوص فقد دل على ما لا يفيده
وهو غير صحيح وان دل به على العموم فقد دل به على ما لا يريده
وهو ايضا غير صحيح فان قيل انما يستقر الحكم لو صح
ان المتكلم لم يدل باللفظ المجرد قبل وقت العمل على العموم
ولا على الخصوص بل دل عليهما في وقت الحاجة لانه ان ذكر

قران

فيه البيان فقد دل على الخصوص وان لم يذكر فقد دل على العموم فلا يرد شيء
من المحذورين فلنا في توضيحه حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر
في دلالة اللفظ على معناه بالضرورة فان دل اللفظ على العموم
فيه عند تجرده عن البيان فانما يدل لشيء يرجع اليه يعني الوضع
وهو متحقق قبل وقت الحاجة فالمحذور باق بحاله
على ان الوقت الحاجة انما يعتبر الخ جواب آخر من السؤال المذكور
تقريره لو صح استقرار الدلالة عند وقت الحاجة لصح فيما له وقت
الحاجة من الخطاب التكليفي وما غيره من الاخبار التي ليس لها
وقت حاجة لزم جواز التاخير مطلقا لعدم القائل بالفصل والجواب
ان الحصر ممنوع لان للاخبار ايضا وقت الحاجة وهو لان صدور
الخطاب لان المتي طلب يحتاج الى فهم مدلوله وادى حصل ان
الغرض من الاخبار هو الافهام فقط ومن التكليف هو العمل فكما
ان وقت العمل وقت الحاجة كذلك وقت الفهم الخبر فالاخبار
خارج عن محل النزاع لانه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
اتفاقا واورد بعض المحققين على قوله وهذا يؤدي الى سقوط
الاستفادة من الكلام بانه ان اراد سقوط الاستفادة من
الكلام ورأيا فممنوع اذ ربما يحصل الافادة ويستقر في مستقبل الاوقات

[illegible]

وان اريد سقوطها الى ذلك الوقت فلا فرق بين التعليقين

كما في وقت الحاجة عند التعليقات والاخبار في هذا الزمان فان
جاز في كليهما والا فلا اقول يمكن ان يتكلف كشافه
الاول ونقول اذا لم يكن للاخبار وقت اي خبر فاني وقت
فرض من الاوقات المستقبلة يجوز ان خبر فيه فيلزم سقوط الاستفادة
دائما وحصول الافادة واما ان في بعض الاوقات دون بعض
الاخبار اتفاقا من غير وجوب لانا فيه وانما ينافيه لو كان
المراد سقوط الاستفادة في جميع الاخبار الثالث ان
الخطاب في الفرق بين الادلة الثلثة بعد اشتراكهما في ان
المقصود اثبات المط بابطال نقيضه ان مناط الاول انه يقبح
من الحكيم حمل اللفظ على المجاز بلا قرينة ومناط الثاني انه يلزم
ان يدل المتكلم على شئ بوجه غير صحيح ومناط الثالث انه يلزم
ان لا يكون العام مفيدا المعنى ظاهرا مطلقا سواء كان اريد منه الخاص
او العام لان تجويز التبيين والتخصيص يخرجه عن الافادة وهذه
المفاسد انما تثبت من تجويز تاخير البيان اذ مع عدمه يحكم العام
على عمومه عند عدم اقترانه به ولا يرد شئ منها ولا تستفيد
في هذا اي في شئ اي لا خصوص لعدم البيان ولا عموم لتجويز ان
يكون مخصوصا ويتبين له في الاستقبال فتن بعض المحققين لا يكفي

وورد بهذا

وورد بهذا في الجملة مع انه قائل بجوازه فيه وكان مراده الالزام اي مع انكم تقولون باستفادة
العموم من الفاظ العموم قبل ورود المبين اعلم ان فيه اولا ان هذا دليل سيذكره المص في الجواب
عن هذا الدليل احد وثانيا ان الخصم لا يقول باستفادة العموم قبل وقت الحاجة بل العموم
~~قبل وقت الحاجة بل العموم~~ والخصوص عنده بعد ثبوت البيان لانه يجعل وقت الحاجة بمنزلة آخر
الخطاب في وجوب التوقف كما ان ادراكه كما سيصرح به المص فلا يتم الالزام على جميع الوجوه
اما لانهم قالوا بالوقف مع اعترافهم ببطلانه بخلاف اصحاب الوقف فانهم يقولون به ويعتقدون
صحته واما لان قولهم بالوقف مناف لما ذهبوا اليه من ان لفظ العموم مستغرق بظاهره والجواب
عن الاول ان الوقف الذي قالوا به هو الوقف قبل وقت الحاجة عندهم والوقف الذي
اعترفوا ببطلانه هو الوقف بعده فلا يلزمهم القول بما اعترفوا ببطلانه وعن الثاني انهم
يقولون لفظ العموم مستغرق بظاهره في وقت الحاجة عند عدم المخصص لا قبله فلا تنافي
وتقريره ان من شرط المنسوخ الخ يعني شرط المنسوخ ان لا يقترن به ما يدل
على الغاية والا لعد موقتا لا منسوخا وهو صريح في الدوام وبعد ورود الناسخ يعلم ان
المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ في خلاف ظاهره من غير بيان فما هو جوابكم
فهو جوابنا فزاد اراغ هذا المحذور وهو ان فرض محذور النقض يجعل للمنسوخ ما
لا يمكن غيره في وجوب اقتران البيان لكن يرد عليه محذور آخر وهو ان هذا مناف
لما جعله في باب النسخ شرطا للتحقق من وجوب تاخير بيانه وهل هذا الا تهافت اذ لا
اجماع على خلاف هذه المقالة لعل ان السيد ادعى الاجماع على انه لا يجب اقتران

بيان النسخ به وجعلوا جواز تاخير بيانه نقضا على المانع من تاخير بيان المجمل وقد عقد ان
مثل هذا النقض يتوجه على مذهبهم من منع تاخير بيان الظاهر ايضا كما سترفه   واراد
بذلك غاية معينة فيه نظر لان هذا الكلام صريح في ان الحكم في المنسوخ مقيد بغاية
في حال الخطاب فيرد عليه ان الحكم بخلاف ذلك الحكم فيما بعد تلك الغاية لا يكون نسخا
بل هو تخصيص وهذا مذهب من انكر النسخ كابي مسلم الاصفهاني اللهم الا ان يقال للمعنا
في علم الشرع ليس مثل المعنا في الالفاظ والاصحاب يجعلون الاول نسخا والثاني تخصيصا وابو
مسلم لا يفرق بينهما ويجعل الجميع تخصيصا كما صرح به صاحب التقويم وفيه بعد شيء يظهر بالرجوع
الى ما ذكرناه آنفا   فان قالوا لا حاجة الى ان يعلم المكلف به في المنسوخ معلوم بنفس الخطاب
ذاتا وصفة والمجهول انما هو غيره وهو ما يمكن ان يقع بعد غاية النسخ فبيان مدة النسخ بيان
لما لا يجب عمله فلا حاجة اليه في وقت الخطاب بخلاف المجمل فان المكلف به غير معلوم
بنفس الخطاب ذاتا وصفة فبيانه بيان لما يجب عمله وتعيين للصفة فلا يجوز تركه حين الخطاب
ولا نهم لو جوزوا لجاز ان يعتمدون في ايجاب البيان على امر يرجع الى نفس الخطاب وهو حسنه اي حسن
من البيان لان الخطاب الحسن ما علم فوائده او هو قبحه الناشي من عدمه لان الخطاب الغير المفيد
قبيح ولا يعتمدون فيه على امر يرجع الى ازالة علة المكلف في الفعل وهو تمكنه من الفعل المتوقف
على البيان اذ مع عدم المفضي الى الجهل بذات الفعل وصفاته لا يتمكن منه فح ان كنتم انما
تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من الفعل مع كون هذا خلاف معتمدكم
يرد عليكم النقض بوجه آخر وهو انكم تجوزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن

بالالات

بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وعبارة المعتزلة
فنجوز هذا دون ذلك تحكم ايضا ولقايل ان يقول اذا كان بعض المراد من الخطاب
معلوما كما في المنسوخ لان ثبوت الحكم لجميع الاعيان معلوم وثبوته في بعض الازمان
غيره معلوم لا يجب عند اقتران البيان به لحصول العلم ببعض الفوائد قطعا واما اذا لم يكن
شيء من المراد معلوما كما فيما نحن فيه فوجب اقتران البيان لئلا يعرى الخطاب عن جميع
الوجوه فان قلت الخطاب بالمجمل ايضا دل على بعض الفوائد دون بعض كما صرح به الناقض
قلت نعم لكن الفرق ليس في مجرد الدلالة بل في الدلالة على وجه الارادة ولا شك ان هذه
موجودة في المنسوخ دون المجمل   فان مواضع الامتياز على نزارتها لا يكاد يخفى على المتامل طريق
تغيرها النزارة مصدر نزر الشيء بالضم نزرا اذا قل والمقصود ان مواضع الامتياز بين
التقريرين قليل وذلك لانك لتضع في موضع المجمل الواقع في تقرير السيد اللفظ العام
المخصوص في تقرير النقض عليه ثم تعرف فلولا انا نبيا فالحل انه منع لقول المستدل ولكن
ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز تحقيقه
انه ان اراد عدم جواز ذلك في وقت الحاجة فلا نزاع فيه وان اراد قبله فهو ممنوع ولما كان
لقائل ان يقول منع المقدمة المثبتة بالدليل حيث قال المستدل ولا اشكال في قبح ذلك غير معقول
اشار الى دفعه بقوله وما يتخيل ومحصله ان دعوى القبح ان لم يستند الى دليل فلا يسمع وان استند اليه
ولا يتصور غير لزوم الاغراء بالجهل فهو ممنوع لان الاغراء انما يحصل حيث يقع ارادة الخصوص
مجازا ولم يتفانه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا اجمالا وتفصيلا

تحكم وان كان امتناعكم من تاخير البيان لامر يرجع الى وجوب
حسن الخطاب فلا ان المخاطب لا بد من ان يكون له
طريق الى العلم بجميع فوائده كما هو المعتمد عندكم
فيرد ان هذه ينتقض بمدة الفعل وغايته اذ
هو مقصودة في الخطاب وغير معلومة فتجويز
هذا دون ذلك صح صح صح

ولذا فرضنا عدم ثبوته فالاحتمال باق فلا اغراء واورد عليه بعض المحققين ان احتمال التجوز احتمالا مرجوحا
لا يرفع الاغراء بناء على ظاهر الكلام اذ الاصل عدم المخصص ومع الظهور مكابرة وان جوز تاخير البيان
وورود المخصص اذ الاصل عدم حدوث الحادث وما ذكر من قولهم ان الاصل الحقيقة مخصوص
بوقت الحاجة فما لم يقل به احد نعم يمكن ان يق لا ضرر في هذا الاغراء لجواز مصلحة فيها اقول
وقت الحاجة على القائلين بجواز التاخير بمنزلة آخر الخطاب كالاستفسار ذلك من تصفح كلامهم فكما
ان العام في اول الخطاب موقوف الى آخره ولا يحمل على العموم بناء على ظهوره واصالة عدم
المخصص وعدم حدوث الحادث فكذا الا وقت الحاجة ومن ههنا ظهر لك ان قوله مما لم يقل
به احد يمكن دفعه بان جميع الاصوليين قالوا العام يحمل على الحقيقة بعد تمام الكلام وبعد وقت
فوات القرينة واذا جاز هذا فلم لا يجوز حمله عليها في وقت الحاجة نعم لو نوقش في جعل وقت
الحاجة بمنزلة آخر الخطاب فان للبحث هذا على ان الاتي مستظهر فلم يقل على المنع منه
مطلقا اي لا في المجمل ولا في العام المخصوص وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت
منع التاخير قال بعض المحققين انتفاؤه مظنون مع عدم ثبوت المنع ايض لان الاصل عدم المخصص
بعد الفراغ من الكلام والفحص قلت قد عرفت ان وقت الحاجة آخر الكلام سيان في وجوب
التوقف ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك اشارة الى تاخير
القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز وتعقيب الجمل المتعددة بالاستثناء العائد الى الجميع والمراد بالتاخير
ما هو الآن المحدود بطريق الخطاب وقال بعض المحققين المستدل لم يقل ان مجرد النطق باللفظ
يقتضي صرفه الى الحقيقة حتى يلزم الف والمذكور بل المقتضي لصرفه الى الحقيقة عدم نصب القرينة

على المجاز بعد الفراغ من الكلام وقطعه وهذا غير جار فيما ذكرتم اقول قد اعترف بان
مجرد التلفظ لا يوجب صرف اللفظ الى ظاهره بل قد يجب الانتظار وقت ما فكما انه يجوز الانتظار
الى آخر الخطاب كذلك يجوز الى وقت الحاجة ولا مدخل للقلة والكثرة في ذلك ومن ادعى
الفرق فعليه البيان وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه قال بعض المحققين
اعطاء العقل للمكلف فيما يستقل فيه العقل يكفي رافعا للاغراء بخلاف موضع النزاع
اقول هذا ليس بمفيد لانه كما لا اغراء هنا قبل اقامة الدليل العقلي على التخصيص كذلك لا اغراء
في محل النزاع قبل وقت الحاجة فليتامل قوله قلنا موضع النزاع يعني كما لا يجوز حمل العام
على الحقيقة الا بعد وقت الحاجة وان فالفرق بينهما انا بعد التفحص فيما كنا فيه يحصل عند السامع العلم
بعدم المخصص لعدم وجوده فيلزم الاغراء بالجهل بخلاف ما اذا وجد المخصص في الواقع
كما في محل النقض فانا بعد الفحص نطلع عليه فلا يلزم الاغراء فيصح فقد ظهر الفرق
بينهما من هذه الجهة وان كانا مشتركين في عدم لزوم الاغراء من اول الامر اقول هذا الفرق
موقوف على عدم جواز التوقف في حمله على الحقيقة الى وقت الحاجة ولا فرق
في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره على ان زمان التاخير قد يكون اقصر من زمان طلب البيان
في الاصول فيجري مجرى مهلة النظر فان الجهل بالمراد ضروري لا يمكن دفعه بخلاف
محل النزاع فان الجهل بالمراد فيه غير ضروري لامكان دفعه بمقارنة البيان وحاصل
الجواب ان الزمان الذي اشرنا اليه مثل زمان محل النزاع في ان الجهل بالمراد غير ضروري
لامكان دفعه بمقارنة بيانه بالخطاب لا مثل زمان مهلة النظر في كون الجهل به ضروريا

الا انه يفيد بعض الالتجاء الى ... على تخصيصه من ... قال بعض المحققين الفرق بينهما

والله اولى البحث صح صح

على العدم امكان دفعه الا بالنظر قوله وهو الذي نفيت الاشكال عن صحة ان الخطاب
بماله حقيقة لم يرد الى طبيعة غير دلالة ما نفيت الاشكال عن فتحه في تقرير الحجة فقد دفعت
بما قررت عنه قوله فان قلت هذا الزمان مستثنى الخ اي فان قلت زمان الرجوع
الى الاصول مستثنى لكونه مثل زمان مهلة النظر في عدم التمكن من معرفة المراد قلنا فان قيل
مثل ذلك في محل النزاع ايضا وقت زمان الخطاب الى زمان الحاجة مستثنى ولما حاصله انه لا فرق
بين الزمانين فالحكم بان احدهما مثل زمان مهلة النظر دون الآخر تحكم [illegible]
فان قلت قوله هذا الزمان مستثنى نظير قول السيد فان قالوا هذا الزمان الذي ذكرتم الخ
فلم لم يجب بما اجاب به السيد من ان الامر ليس كذلك الى آخره ليكون قلبا عليه على وفق
نظائره قلت فيه اشارة الى انه يمكن دفع ذلك القول بوجهين احدهما ما ذكره السيد
وثانيهما ما ذكره المص وتلميح الى كمال المناسبة بين الزمانين بحيث يستلزم دعوى الخصم الفرق
في احدهما دعواه في الآخر ايضا فان قلت يجوز ان يجعل الفرق [illegible] وهو زمان
الرجوع الى الاصول لما يوجب تجويزه في زمان طويل وهو زمان الخطاب الى وقت الحاجة
قلنا الظاهر انه لا فرق في هذا الحكم بين قصر الزمان وطوله على انه يمكن ان يكون زمان
التاخير اقصر من زمان الرجوع قوله عن حال الخطاب مطلقا اي كلاما اريد به خلاف الظاهر
في العام قبل وقت الحاجة من الوجوه الثلاثة وهو قبيح قول الحكيم افعل كذا مريدا
للتهديد واقتل زيدا مريدا للضرب الشديد ورايت حمارا مريدا البليد من غير دلالة
عليه فانه يبقى الخصم يرد عليه انا لا نسلم دلالة العرف على قبح تاخير القرينة

ما دون

١٤٤

عن وقت الخطاب في كلام اريد به خلاف ظاهره نعم مراد دلالة العرف على ذلك
في غير محل النزاع اعني المجاز لان المنجزة موجودة وبمجرد اشتراكهما مع محل النزاع في مفهوم التجوز
لا يقتضي التسوية بينهما في جميع الاحكام لجواز الاختلاف فيهما باعتبار التنجيز وعدمه فلا يلزم
من قبح التاخير فيها قبحه فيه وهو الانزجار عن الفعل الذي المهدد عليه مقارن للخطاب هذا
مبني على ان التهديد لا يكون الا منجزا وربما يؤيد ذلك تصريحهم بان العدول عن المضارع
الى الماضي في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك للتعريض بمن صدر عنهم الاشراك بانه قد حبطت
اعمالهم لانه لو اجري الكلام على اصله لما كان للتعريض معنى اذ التعريض بمن لم يشرك بعد غير
معقول واذا كان التهديد مستقبلا على سبيل التعريض غير معقول فالتهديد الصريح
اولى بذلك فان تم ذلك تم هذا الجواب والا فالجواب في الوجه الثاني اعني التردد
المذكور جواب في هذا الوجه ايضا والوجه الثالث الخ قال بعض المحققين لا يخفى ان
ان المستدل لم يذكره من حيث انه محل النزاع بل ذكره نظيرا او قياسا فلا يلزم منع كونه
محل النزاع بل لا بد من منع الجامع وابداء الفرق اقول المجيب منع الجامع واظهر
الفرق لان مقصوده ان الوجه الثالث ليس من مثابة محل النزاع في شرح الصفات
التي تصلح ان يكون جامعا فلا يصح قياسه عليه وبيان ذلك انه من قبيل الاخبار وليس
لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه بل وقت حاجتها مقارن للخطاب لان المقصود
بها الافهام فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب اتفاقا فظهر ان علة وجوب الاقتران
في هذا الوجه وهي ان لا يتاخر البيان عن وقت الحاجة يعني وقت الافهام مفقودة في محل

النزاع فظهر الفرق بينهما   وليس لما وقت حاجة يتصور التأخير اليها الظاهر ان النفع
يعود الا المقيد لان للاخبار ايضا وقت حاجة هو وقت كذاب وكمتدان يعود الى المجموع
ليصير كاذبا لان قولنا رايت حمارا يرمي بدون الدلالة على ارادة البليد يفيد تعلق الرؤية
بالحمار الحقيقي وهو غير مطابق للواقع لتعلق الرؤية بالبليد   على ما هو التحقيق في تفسيره من
عدم المطابقة للخارج اورد عليه بعض المحققين بان هذا مشعر بانه لو فسر الكذب بعدم
المطابقة للاعتقاد لم يكن كذبا وفيه نظر اذ المنظور في المطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام
يلزم كونه كذبا سواء اعتبر مطابقته مع ايهما كان فما ذكره لا حاصل له فان اول هذا الايراد
لا مدفع له الا بتكلف وبقي تجريده عن ارادته بخلاف الظاهر الاخبار عن القرينة لا يصير
كذبا على تقدير تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد بالنظر لا قانون اللغة فانه يقتضي ان يكون
مقصود المتكلم هو الظاهر عند انتفاء قرينة خلافه فالمفهوم الظاهر من الكلام ح مطابق للاعتقاد
بحسب القانون اذ بقي مقصد المص ان تجريد الاخبار عن القرينة يصيره كذبا على التحقيق
المذكور لا على تفسيره بعدم المطابقة للخارج مع الاعتقاد وبعدمها كما هو مذهب الجاحظ
لان الكذب ح غير متحقق لاحتمال ان يكون المتكلم معتقد المطابقة او لا يكون له اعتقاد
اصلا او بقي مقصوده ان تجريد بعض الاخبار يصيره كذبا على التحقيق المذكور وهو
ما يجوز فيه قصد الظاهر وقصد خلافه جميعا كما في قولنا فلان طويل النجاد فانه اذا قصد المتكلم
ولم يتحقق الظاهر في الخارج كان تجريده عن القرينة مقتضيا لكذبه بالنظر الا على التحقيق
المذكور لا على تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد لانه مطابق له   ومن هذا التحقيق

مع الخارج او عن اعتقاد المتكلم وان كان المنظور
مراد المتكلم يلزم الكذب عند عدم مطابقته م

انا

اي التحقيق المذكور في محل حيث قال وتحقيقه انه لا ريب انه يظهر الجواب عن الدليل
الثاني لان حاصل هذا التحقيق منع تحقق الدلالة قبل وقت الحاجة على شيء من العموم والخصوص
بل كل واحد منهما قبله محتمل والمراد انه يتحقق بعده بذكر القرينة وعدمها وهذا بعينه هو الجواب
عن الثاني لانه لا دلالة قبل وقت الحاجة بدون القرينة حتى يردد بين العموم والخصوص
ويبطل كل واحد من شقي الترديد بل الدلالة انما هي بعده   قلنا تم اي يقتضي ان كون
لفظ العموم مع تجرده عن القرينة مقتضيا للاستغراق تم ولكن لا بد من بيان ان
التجرد في اي محل يقتضيه فان جعلتم ذلك المحل وقت الخطاب فلنمنع التجرد مقتضيا ح
ثم لانه المدعى وان كان ذلك المحل ما بين الخطاب وبين وقت الحاجة فكون التجرد مقتضيا
للاستغراق ح م ولكن لا ينفعكم لان اقتضاءه للاستغراق على سبيل الاحتمال لجواز
ارادة الخصوص فكل واحد منهما محتمل لا دلالة على خصوص احدهما بل المخاطب يدل على الخصوص
مع ضم القرينة التي ينصبها وقت الحاجة وعلى العموم بدونها فبطل الترديد المذكور ولما
كان المبني في تقرير الحجة بقوله فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة واجاب عنه بان حضور
زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ لغرض المص ان يدفعه بقوله بالمانع من تأثيره انه
ينقطع به ويريد ان الزمان ليس بمؤثر في استقرار الدلالة على الخصوص والعام مؤثر
في استقرار الدلالة على العموم الا ان وجودها وعدمها لما كان في زمان الحاجة
نسب التأثير اليه مجازا كما في سائر التأثيرات ولا مانع منه   وبهذا اتضح فساد
قوله وذلك فانه ادعى المستدل ان دلالة اللفظ على العموم انما هي لامر يرجع اليه يعني

محصل هذا الجواب ان الدلالة قبل
وقت الحاجة غير مستقرة وان الاستقرار
انما يحصل بعده وكان السيد الشارح

الوضع وذلك متحقق قبل وقت الحاجة فالدلالة متحققة قبله فلا اثر لوقت الحاجة
في الدلالة والجواب منع حصر سبب الدلالة في الوضع فقط بل السبب هو الوضع بشرط
عدم جواز التجوز وهذا انما يوجد بعد وقت الحاجة لا قبله فلا يحصل الدلالة الا بعده
وهو غير ضائر لانه المذهب الحق عند المص حيث صرح غير مرة بان العام قبل
وقت الحاجة لا يدل على الخصوص ولا على العموم بل يدل بعده بضم القرينة وعدمه
ولا فيه خروج عن كونه موضوعا دفع لما يتوهم من ان في القول بعدم دلالة العام على
العموم خروجا عن الفرض وهو القول بكونه موضوعا للعموم لان الوضع يستلزم
الدلالة وانكار اللازم انكار للملزوم تقرير الدفع ان الوضع لا يستلزم الدلالة
دائما لجواز ان يكون دلالتها مشروطة بعدم احتمال التجوز فالقول بعدم الدلالة
فيما قبل وقت الحاجة لانتفاء هذا الشرط لا يستلزم القول بعدم الوضع
فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة يريد ابداء الفرق بين التوقف الذي صار اليه
والتوقف الذي صار اليه اصحاب الوقف بان توقفنا في الدلالة لا في الوضع وفيما
قبل وقت الحاجة لا دائما وتوقفهم في اصل الوضع دائما وثانيهما الاتفاق الفرق
بين التعريفين ان الاول يتحقق من الواحد والثاني لا يتحقق الا من متعدد وقد نقل
فيه دلالة على ان بين المعنى الاصطلاحي والاصلي مناسبة لانه من قبيل النقل من السبب
الى المسبب او من العام الى الخاص   من تعبير قوله ان اريد بالموضع العموم لزم ان
لا يتحقق اجماع لان المعتبر ح اتفاق جميع من كان من لدن بعثته الى انقراض

مبحث الاجماع

العالم

العالم من اهل الفتاوى ولئن اريد به الخصوص لزم ان يكون اتفاق ثلثة او اثنين اجماعا وهذا
مما لم يقل به احد وقد يجاب بان قيد في عصر من العصور والقرينة تبادر الذهن اليه
من الافراد ان اريد بهذه الامة ليخرج اجماع الامم السابقة وهو لا يناسب مذهبنا من ان حجية الاجماع
لدخول المعصوم وانه ينعقد بين السلف ايضا لان الزمان لا يخلو من معصوم وان اريد الامم مطلقا
دخل الاجماع السلف وهو لا يناسب مذهب العامة لان دليلهم على حجية مختص بهذه الامة والجواب
ان عدم حجية اجماعهم لا ينافي تحققهم   في الفتاوى فيه دلالة على ان قول المقلد غير معتبر في تحقق
الاجماع ومن اعتبر موافقته فهو بعيد عن الصواب   على امر متعلق بالاتفاق والاتفاق
عليه اعم من ان يكون او بالقول او بالفعل او بالتقرير او بالتلفيق صرح بهذا المرتضى في الذريعة
والامام في المحصول   من الامور الدينية سواء كانت اعتقادية او عملية والفتاوى الشرعية
اعم من الاصلية والفرعية فيصدق الحد على اجماع اهل الكلام والفقه كليهما ولو خصت الدينية
بالفرعية يعرف اجماع الكلام بالمقايسة   فمتى اجتمعت الامة كان داخلا في جملتها لانا
المجهول لا ان يكون كل واحد معلوم النسب اولا وعلى التقديرين لا يحصل العلم بدخول المعصوم
قطعا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلجواز ان لا يكون مجهول النسب اماما لانا نقول علمنا بدخوله
من جهة ان الروايات الكثيرة دلت على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة و
ابطال قول المبطلين واخراج ما ادخل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه
راض به فدل الاجماع على رضاه على التقديرين ومن هنا ظهر لك ان تحقق الاجماع لا يتوقف
على وجود مجهول النسب وان خروج معلوم النسب يقدح في تحققه فتامل   اذا علم الامام

بعينه لان فائدة الاجماع هي العلم بقول المعصوم فاذا علمنا قوله بالمشافهة انتفت فائدته
نقطع بخروجه عنهم فيه نظر لانا نقطع بخروجه عنهم شخصا لا قولا فانه اذا اتفق جميع المجتهدين على
خطأ كان الواجب عليه اظهار الحق فاذا لم يظهر وجب ان يكون المتفق عليه حقا مرضيا لديه
وهذا هو المراد بقولهم الاجماع كاشف عن دخول قوله فان قلت هذا راجع الى التقرير والتقرير
انما يكون حجة اذا لم يكن هناك مانع من الانكار ولعل خوف المخالفة منعه منه قلت هذا مشترك
الالزام لان عدم مخالفته قولا يجوز ان يكون لخوف المخالفة الا يرى ان كثيرا من الروايات
ورد للتقية فالقول بحجية احدهما دون الاخر تحكم وبالجملة الفرق بين معلومي النسب
وغيرهم تحكم ولا بد لمدعيه من بيانه ومما يؤيده ما ذكرنا من الحكم بان المجتهدين لو كانوا اثنين رجلا واتفقوا
على امر وكان كل واحد معلوم النسب لم يكن قولهم حجة لعدم دخول المعصوم ولو وافقهم
رجل آخر غير معلوم النسب لم يكن يصير حجة لانه لا ما مع جواز ان يكون غيره ولا نعلم نسبه اذ كثير من
الناس لا نعلم نسبه وهو ليس بامام مجرد دعوى ومحض مكابرة يشهد به الذوق السليم
من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين يستفاد من هذا الكلام ان المجتهدين لو صاروا
فرقتين في احديهما مجهول النسب دون الاخرى كان قول الاولى حجة لدخول المعصوم دون
الثانية وفيه انه ان علم دخول قول المعصوم بسبب بعينه فهو خارج عن محل النزاع وان علم ذلك
من اجل جهالة النسب فقد عرفت ان جهالة النسب لا تفيد وانت بعد ما احطت خبرا بما ذكرنا
علمت ان المعصوم راض بقول احديهما وان لم نعلمها بعينها لانه كما يجب عليه رد الجميع لو اتفقوا على
خطأ معين كذلك يجب عليه ردهم لو اتفقوا على جنس الخطأ فحين لم يرد علمنا ان قول احديهما حق فهذا

المركب

المركب يدل على قبول قوله في احديهما من غير تعين فليتأمل   ولا دليل على حجية
معتد به الظاهر ان النفي يعود الى القيد فيفهم وجود الدليل في الجملة وهو ان
اتفاق جماعة من العلماء العظام على حكم بمجرد تواطئهم من غير دليل عليه مستبعد
جدا فيحصل بذلك الظن على وجوده ولكن الكلام في ان مثل هذا الظن هل هو معتبر
ام لا   وانما اعتذر به عنهم الشهيد آه اعتذر بانه يوجه اولا بانه اطلق
لفظ الاجماع على المشهور مجازا باعتبار انه حجة لحصول الظن به بناء على ان مجرد الفهم
يمتنع من الافتاء بغير دليل الثاني انه اطلق لفظ الاجماع على قول جماعة لعدم العلم
بالمخالف والظاهر ان هذا الاطلاق ايضا مجازي لانه لا بد في الاطلاق الحقيقي من العلم
بعدم المخالف ولا يكفيه عدم العلم بالمخالف الثالث انه باعتبار الخلاف في وجه
يمكن مجامعته لدعوى الاجماع والظاهر ان اطلاق الاجماع هنا حقيقي والا
لما حاجة الى الثالث وهي الرابع ان يراد بالاجماع الاجماع على تدوينه في كتبهم
منسوبا الى الائمة عليهم السلام وهذا وان كان باتفاق الكل الا ان المتفق عليه
ليس من الامور الدينية فالظاهر ان هذا الاطلاق ايضا مجازي والمقصود دفع
الاول بانه لا يدفع المناقشة وهي العدول عن الحقيقة بلا قرينة وذلك
ان تقدم قول المخالف قرينة واخرى بان صحة التجوز يتوقف على حجية ولا دليل
عليها كما سنذكره وذلك ان تقول حجة التجوز يتوقف على وجود دليل ولو كان
ظنيا وما سنذكره انه يدل على انتفاء دليل قطعي ودفع الثاني بان عدم القطع

بالمخالف عند دعوى الاجماع او وضح حاله في الف دمن لزم بيين لان عدم الوجدان لا يدل على
عدم الوجود ولك ان تقول انما يتضح هذا الف دلو كان الاطلاق حقيقيا ولا ازاكان عرفيا
فلا ودفع الثالث بان ما قبل الخلاف لا يتمشى في كثير من المواضع ولم يتعرض لدفع الرابع لانه
بعيد جدا في زماننا هذا او ما ضاهاه لا يجوز ان يتعلق الظرف بحصول الاجماع والا لصار
المعنى هكذا حصول الاجماع في زماننا يمتنع الاطلاع عليه الا من جهة النقل وهذا فاسد لانه
اذا امتنع الاطلاع بدون النقل امتنع معه ايضا اذ النقل يتوقف على صحة وجوده ابتداء
بل يتعلق بالاطلاق والمعنى يمتنع الاطلاع في زماننا على حصول الاجماع مطلقا الا من جهة النقل
ولا خفاء في صحته اذ المستثنى منه مفهوم كلي غير مقصود منه شيء من افراده بخصوصه فلا يرد انه
ان كان المراد به الاجماع الحاصل من العصر السابق فلا فائدة في هذا الكلام لظهور ان الاطلاع على
ما في العصر السابق لا يمكن الا بالنقل وان كان المراد بالاجماع الحاصل في عصرنا فلا يستقيم لما مر
الا ان يقال انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة اراد بهذه المعرفة
المعرفة الابتدائية بقرينة قوله حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل المقصود
ان معرفة حصول الاجماع ابتداء اي بلا توسط نقل انما توجد في زمان الصحابة لا في زماننا والعلامة
لما حمل المعرفة على الاطلاق وزعم ان المقصود تخصيصها مطلقا سواء كانت ابتدائية او نقلية
بعصر الصحابة اورد عليه بان المعرفة النقلية توجد في زماننا ايضا كما يشعر به قوله ونعلم اتفاق
الامة علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار ومن ها هنا جواب الشارح بتخصيص المعرفة
بالمعرفة الابتدائية ونوجهه ان هذا الاعتراض غير وارد على ذلك القائل لان ظاهر كلامه

ان

ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء في عصرنا من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة
انما يدل على حصول العلم به في عصرنا بطريق النقل لا ابتداء فلا ينافي ما ذكره ذلك القائل فان قيل
بهذا التقرير ما اورده بعض المحققين من ان هذا الجواب مشعر بان الوقوف على الاجماع
الحاصل في زمن الصحابة ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن لاشعاره بان مناط كلام
ذلك القائل ان الاطلاع الابتدائي غير ممكن ثم قال ولا يخفى ان ذلك
مع انه خلاف الظاهر من كلام القائل غير صحيح في نفسه لا بد ان ينتهي الى من
يحصل له ابتداء فان العلم الابتدائي غير ممكن مطلقا لا يتصور العلم من
جهة النقل ايضا وانت تعلم ان المناسب ان يقول ولا يخفى ان ذلك
غير مستفاد من كلام القائل غير صحيح في نفسه فتأمل اذا افتى جماعة من الصحابة
ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا والتفصيل هنا لا يخلو من قوة وهو ان الباقي
لا ان يكون منهم مجهول النسب او لا فهذه احتمالات خمسة وفي كل واحد منها
الاحتمالات لا ان يلحق في اهل الفتوى جهالة النسب او لا فهذه عشرة بعضها
اجماع حقيقي وبعضها اجماع سكوتي تجري عليها احكامها وبعضها لا هذا
ولا ذاك وهو محل النزاع وهل هو حجة مع عدم تمسك ظاهر
انه فرض فيه عدمه لانه لو وجد فهو حجة بالاتفاق وليس الخطاب باصول
هي الظنون منه احق ولكن الظاهر ان توافق جمع من العلماء الاعلام مع الخطاب يفيد
منهم الظن بل يستند بهم حتى انهم الا ان يقال لا دليل لنا على الاكتفاء بهذا الظن

قوله

معتبر في الاحكام شرعا لا يضعف بجواز ما ذكرنا في الفتوى بل الضعف في الاحتجاج المشهور اقوى
لظهور وجه المخالف   اي صح قيل لان الشيخ فيه اعتراف بان المشهور حجة في
بعض الاوقات وهو ما وقع قيل لان الشيخ   كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له نسبة
التقليد الى الفقهاء والمجتهدين مع تصريحهم بانه لا يجوز ذلك لهم بعيد جدا الا ان يقول
بنفي الاجتهاد عنهم وهو اعرف بما قال   خلاف بين اهل الخلاف ذهب الاكثر الى عدم
جوازه مطلقا وذهب الحنفية الى جوازه مطلقا وذهب ابن الحاجب الى التفصيل ستعرفه
مجانا المجان بفتح الميم وتشديد الجيم الرد بلا ارش   بالعيوب المخصوصة وهي
البرص والجذام والجنون والجب والعنة والرتق والقرن الثلثة الاول مشتركة
بين الزوج والزوجة والجب والعنة مختصان بالزوج والاخيران مختصان بالزوجة
فهي في كل واحد منهما خمسة وقد زاد بعضهم فيها التجرد وبعضهم في الزوج الخصا فهي في الزوجة
ستة وفي الزوج سبعة   وقيل لا يفسخ بشيء منها وهو مذهب ابي حنيفة لان النكاح لا
يقبل الفسخ عنده ولكن الزوجة ان شاءت دفعت مع الجب او العنة الى الحاكم ليطلقها
ومحققوهم على التفصيل كالحاجبي واتباعه واعترض بان التفصيل احداث قول
ثالث لان اهل العصر السالف اختلفوا على قولين المنع مطلقا والجواز مطلقا والقول
بالتفصيل قول ثالث واجيب بان هذا القسم اي الرد هو الذي لم يرفع متفقا
عليه كما في العيوب الخمسة وقد يجاب بان هذا القصد غير ما فرض القولين
بالجواز وعدمه بل مقارن لهما واي جمع [illegible] فهي المذاهب الثلثة فهو

خارج

خارج مما نحن فيه   للاتفاق على انها لا ترد مجانا اي لاتفاق الفريقين على ان الامة بعد
الوطي لا ترد مجانا وذلك لان الاتفاق المجمع بانتفاء الجزء الاول عند من يقول لا ترد اصلا وبانتفاء
الجزء الثاني عند من يقول ترد مع الارش   لانه وافق في كل مسئلة مذهبا لان الثالث
قائل بالايجاب والسلب الجزئيين فبالاول وافق من قال بالايجاب الكلي وبالثاني وافق
من قال بالسلب الكلي واعترض بان الفريقين اتفقا على عدم التفصيل فالقول به رفع متفق
عليه وهو باطل وبيان ذلك ان من قال بالايجاب الكلي يقول ببطلان السلب الجزئي ضرورة
ان القول بالشيء يستلزم القول ببطلان نقيضه ومن قال بالسلب الكلي يقول ببطلان
الايجاب الجزئي ومعلوم ان القول بالتفصيل قول بالجزئيين فهو قول بما اتفقوا على بطلانه قلنا
فلت القوم هنا لم يتفقوا على بطلان امر واحد بل قال طائفة ببطلان السلب الجزئي وطائفة
ببطلان الايجاب الجزئي قلنا القوم في عدم الرد مجانا لم يتفقوا على امر واحد ايضا بل
قال طائفة بانتفاء الجزء الاول وطائفة بانتفاء الجزء الثاني والتحقيق ان القول بانتفاء
الجزء يستلزم القول بانتفاء الكل فان الطائفتين وان اختلفتا في القول ببطلان الجزء فقد
اتفقتا في القول ببطلان الكل ولئن تنزلنا عن ذلك نقول القائل بالتفصيل لقوله بالسلب
الجزئي خطأ القائل بالايجاب الكلي ولقوله بالايجاب الجزئي خطأ القائل بالسلب الكلي وفيه
تخطئة كل الامة وهي منفية على اصولهم بالنص مثل لا تجتمع امتي على الخطاء لا
يقال المحظور هو تخطئتهم فيما اتفقوا عليه وهو الاجماع الوحداني لا في غيره لانا
نقول المعلوم من النص المذكور هو نفي اجتماعهم على جنس الخطاء لا على خطاء ما ولا

ولا على خطأ معين ولا على جميع افراده والاجماع على جنس الخطأ يتحقق اذا لم يكن قول
احد الفريقين خطأ وفي القول الثالث حكم باجماعهم على انه باطل في
صورة المنع وهي ما اذا رفع الثالث متفقا عليه وفي صورة الجواز وهي ما اذا
لا يرفع الثالث متفقا عليه ولا مانع سواه فجاز لانتفاء المانع ووجود المقتضي
المقتضي عنى الاجتهاد وفيه نظر لان هناك مانعا سواه وهو تخطئة كل الامة كما مر
والتتمة في اصولنا اي التتمة في اصولنا حيث نقول بحجية الاجماع لدخول المعصوم
منع الثالث مطلقا سواء رفع متفقا عليه اولا وهكذا القول فيما زاد دل على
ان ذكر الفريقين في صدر المسئلة على سبيل التمثيل اقتصارا لاقل المراتب وان زاد عليهما
فالكلام في الحادث رابعا وخامسا مثل ما مر من ان عندهم ثلثة اقوال المنع مطلقا
والجواز مطلقا والتفصيل وعندنا باطل فينبغي ان لا يفتي احد في غير الوقايع المتجددة الا
بما له فيه مشارك من السلف فلا اشكال لانه لا يجوز الفصل بالاتفاق للزوم
مخالفة جميع الامة عندهم ومخالفة المعصوم عندنا كما في زوج وابوين و
امرأة وابوين العلاقة اي الزوجية المشتركة فيهما فمن قال للام ثلث اصل التركة
مع الزوج كابن عباس حيث قال لها اثنان من ستة قال لها ثلث الاصل مع الزوجة
حيث قال لها اربعة من اثني عشر ومن قال لها ثلث الباقي بعد نصيب الزوج قال
لها ثلث الباقي بعد نصيب الزوجة ايضا فلها مع الزوج واحد من ستة ومع الزوجة ثلثة
من اثني عشر الا ابن سيرين فانه فصل بين المسئلتين وقال لها مع الزوج

الاصل

الاصل ومع الزوجة ثلث الباقي وان لم يكن بينهما علاقة كما في قولنا لا يباع الذمي
ولا يقتل مسلم بالذمي فاذا لم يفصل اهل العصر بينهما بان قال طائفة بعدم جواز القتل والبيع
بجوازهما فهل يجوز الفصل بينهما ام لا فعند بعضهم يجوز لانه لا يرفع متفقا عليه اصلا ولا نزاع
سواه وعند بعضهم لا يجوز لان فيه تخطئة كل الامة وقد مر جوابه وعندنا لا يجوز قطعا لان
المعصوم مع احدى الطائفتين ولا يجوز مخالفته كان الحق في الطائفة الاخرى
بشرط ان يكون فيهما مجهول النسب ويعلم ان احدهم امام وانما لم يذكره
لانه علم من سياق الكلام وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع الخ فيندرج
فيه اربع صور الاولى ان لا يكون مع احديهما دليل ظني الثانية ان يكون مع كل
منهما دليل ظني من غير رجحان احدهما الثالث الصورة بحالها مع رجحان الرابعة
ان يكون مع احديهما دليل ظني دون الاخر والحكم بالتخيير لو تم انما هو في الاولين فالعبارة
لا تخلو من مناقشة يلزم منه اطراح قول الامام قد يوجه بان ذلك انما يلزم لو اريد
بطرح القولين عدم العمل بهما اصلا وطلب قول ثالث واما لو اريد به التوقف و التوقف فيه
عدم العمل بمجرد القولين والتماس مرجح من خارج فلا قال وهو مثل هذا اي قال
المحقق وبمثل هذا الذي ذكره الشيخ من تضعيف ذلك القول بانه يلزم اطراح قول
الامام يبطل ما ذكره الشيخ ايضا من التخيير في العمل بايهما شاء لان الامامية اذا
اختلفت على قولين فكل طائفة يوجب العمل بقولها ويمنع من العمل بقول الاخرى
فالقول بالتخيير يوجب اطراح ما حظره المعصوم وفيه نظر لانا لا نم ان كل طائفة

يوجب العمل بمؤداها مطلقا بل يوجبه على نفسه وعلى كل من علم خطأه دون من لا يوجبه على من
جهله بل الحكم بالتخيير فالاخذ باحدهما بعدم وقوع مثله الى بعدم
وقوع الاطلاع على انحصار الامامية في القولين بحيث يعلم دخول الامام في
احدهما كما تقدمت الاشارة اليه من انه يمتنع الاطلاع عادة على حصول الاجماع
ودخول قول المعصوم في زماننا هذا وما هنا علمت تعلم ان الممتنع انما هو الاطلاع
عليه ابتداء لا من جهة النقل اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد قالوا
الاجماع كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمراد بالاول ما بلغ نقلته الى حد يؤمن
معه تواطؤهم على الكذب والثاني بخلافه وفيه نظر لان الاحساس شرط في
التواتر والاجماع هو توافق اعتقادات المجتهدين غير محسوس فهو غير متواتر والمحسوس
هو القول الدال على التوافق المذكور ليس باجماع فالتقسيم غير سديد ولو اراد بالاجماع
المتواتر القول الدال عليه فيرد انه غير مفيد لان التواتر هذا القول لا يفيد القطع
بتوافق الاعتقاد لجواز ان يكون صدوره للتقية ونحوها بناء على كون حجية الخبر
يعود الى خبر الواحد والمقصود ان القائلين بحجية خبر الواحد اختلفوا في
حجية الاجماع المنقول به ومن انكره ليس من اهل هذه المسألة يتناوله
بعمومه لان دليل حجية خبر الواحد دل على حجيته مطلقا سواء كان المنقول
اجماعا او خبرا وانما لم يدع الاولوية كما ادعاه الحاجبي بناء على ان الاجماع قطعي الدلالة
دون الخبر فان دلالته ظنية فاذا كان الظني المنقول بالواحد حجة كان القطعي المنقول

بالواحد

١٥١

بالواحد اولى اذ احتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون
لوجهين احدهما ان قطعية كل اجماع وظنية كل خبر ممنوعة لان الاجماع فلانه قد
يصدر عنهم لفظ يدل على توافق اعتقادهم ولا يكون دلالته قطعية لجواز ارادة
التجوز او التخصيص او نحوهما غاية ما في الباب انه خلاف الظاهر واما الخبر فلانه قد
يكون نصا في مدلوله وثانيهما ان نقل الاجماع لا عارضه بعد الاطلاع عليه وعلى
بقائه بخلاف نقل الخبر لعدم جريان ذلك عنه لزم رجال النقل نقل الخبر من هذا
الوجه فلم يثبت الاولوية بل يثبت الثاني ومن هنا يظهر لك ان في استدلال
المصنف ايضا مناقشة لان دليل حجية خبر الواحد دل على قبول خبر العدل او نقل الاحتمال
مما يشعر بكذب الناقل لتوقفه على امور مستبعدة عقلا وعادة فلا يعم ولو في نقله السنة
بخلاف نقل الخبر فانه يتوقف على السماع والابد فيه احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين ع
اصل يمكن تقديره بوجهين احدهما ان الاجماع اصل من اصول الفقه وكل اصل من
اصوله لا يثبت باخبار الواحد فالاجماع لا يثبت باخبار الواحد والجواب
منع كلية الكبرى والسند هو قبول السنة وهي من اعظم الاصول باخبار الواحد
ثانيهما ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من اصول الفقه وكل اصل من
اصوله لا يثبت الا بالقاطع ولا قاطع هاهنا يدل على حجيته والجواب منع كلية
الكبرى ايضا والسند ان كون الخبر حجة اصل من اصوله ايضا مع ان الدليل على حجيته
ليس بقاطع والاول انسب بعبارة الكتاب والثاني اشهر ويمكن قطعية

بنوع من التصرف   لابد لحاكي الاجماع الخ يعني من قال اجمع القوم على كذا لابد من
ان يكون عالما بوقوع الاجماع اما لحصوله له ابتداء او لوصوله اليه بطريق التواتر او
بالخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم ولو انتفى العلم بان وصل اليه بالخبر المجرد عن القرائن
لا يجوز له ان يقول ذلك لانه يشعر بكونه عالما بحصوله وهو خلاف المفروض بل
لابد من ان يبين ويفصل نقل الاجماع على كذا فلان عن فلان حذرا من التدليس
المنافي للعدالة وحكمه في هذا حكم الخبر فانه لا يجوز للمخبر ان يقول قال النبي صلعم
كذا الا اذا حصل له علم باحد الطرق المفيدة له وان وصل اليه بطريق يفيد الظن
وجب البيان حذرا من التدليس وبالجملة حكم الاجماع حكم الخبر لان الاجماع من باب
النقل مثل الخبر فيشترط فيه ما يشترط في الخبر وليس هو من باب الفتوى الذي لا يشترط
فيه الا الفتاء ولا يشترط فيه البيان   وان يقتضي ترجيح الخبر هذا فاسد والصواب
ترجيح الاجماع الا ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اي رجحانه الخبر وفي بعض
النسخ ترجيح الاجماع على الخبر ولا نقص فيه   الا ان يذهب آه يعني من هذا
شانه لا يعتد بايدعيه من الاجماع الا عند من قال بان المشهور والاجماع متساويان
في الحجية لان ادنى ما يمكن ان يراد بذلك الاجماع هو المشهور وهو حجة
عنده   هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه خرج بقيد الجماعة خبر الواحد
والاثنين وبقيد يفيد بنفسه ما لا يفيد العلم اصلا او يفيده لكن لا بنفسه بل
بملاحظة القرائن الزائدة على ما ينفك الخبر عنه كما اذا اخبر بموت ملك وذلك

في الاجماع

المشروط علم

شرف جليس مع صراخ وحضور جنازة وشق ثوب وصياح مخدرات ونحو ذلك
على ما سيجيء وامثال هذه كما في خبر علم صدق مضمونه ضرورة مثل الكل اعظم من الجزء او
حدس كقولنا النار حارة او استدلالا كقولنا العالم حادث واما القرائن الغير الزائدة
فداخلة في خصوصية الخبر فالخبر المفيد للعلم بها يفيد بنفسه وتلك القرائن اما
راجعة الى الخبر اي المتكلم مثل ان يكون ثقة صدوقا مختبرا فاسخا عن الكذب مبغضا
له ام لا وان يكون اخباره على الجزم او الظن وان يكون مباشرا للاخبر به
او غير مباشر واما راجعة الى المخبر عنه اعني الواقعة مثل ان يكون جليا او خفيا
غريبا او مستبعدا او لا واما راجعة الى المخبر اعني السامع مثل ان يكون له فطانة
قوية او ضعيفة او يكون ممن تغلب على طبعه الانكار او الانقياد وكل
ذلك له مدخل في خصوصية الخبر فلذلك يتفاوت عدد التواتر
الا ترى ان خبر جماعة في واقعة يفيد علما للسامع بها ولا يفيد خبرهم في
واقعة اخرى علما وما ذلك الا لاجل ما ذكرنا من الصفات
ولا ريب في امكانه اي عقلا لان فرضه لا يستلزم محالا   من ذهب
الملل الفاسدة كالسمنية وهم قوم من الهند نسبوا الى سومنات وهي
اسم صنم لهم يعبدونه وقيل اسم موضع وهم قائلون بالتناسخ و
كالبراهمة وهم ايضا طايفة من الهند زعموا انهم من الحكماء والبرهم بمعنى
ادامة النظر وسكون الطرف قال صاحب الملل والنحل انهم انتسبوا الى

الى جعل منهم بني له برهام وقد مهد لهم نفي النبوات وقال في القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وكلا الفريقين منعوا من حصول العلم بالاخبار مطلقا لا الاكثر ذمة منهم فانهم قالوا الاخبار قد يفيد العلم في امور موجودة في زماننا لا في الامور السالفة فانه بهت البهت بالضم الكذب والباطل وبالفتح الحيرة

لانا نجد العلم الضروري فيه مع الدلالة على بطلان مذهب الخصم تنبيه على بطلان قول من قال بان العلم الحاصل من التواتر نظري كالغزالي والكعبي وابي الحسين البصري حيث جعل هذا العلم الضروري نظريا وهم قد استدلوا على نظريته بان هذا العلم يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب وهو يتوقف على العلم بعدم الدواعي على الكذب حاصل لمن تواتر عنده الخبر بقوة قريبة من الفعل فكان في حكم الضروريات التي يكفي في حصولها ملاحظة الذهن من غير حاجة الى النظر بالبلاد النائية والامم الخالية اما اي بما يلي وحدها فيما لمن العلم في الوجود ولا اخر في المنقضي دفعا للفرق الذي زعمه بعض الناس لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم الخ يعني ليس بينهما تفاوت في الجزم وعدم احتمال النقيض ولو وجد التفاوت فانما هو في حصول السرعة وعدمه اما للالف لاستيناف بالثاني دون الاول او بغير ذلك وما ذلك الا بالاخبار قطعا اي ليس وجدان المذكور او عدم الفرق الا بنفس الاخبار لانا لو فرضنا عدم القرائن المنفصلة عن ذات الخبر قطعنا بذلك شكوكا اتما عدد لانه يخص شكوكا لانها في مقابلة الضرورة كما صرح به قبيل ذلك ومنها

جميع

انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين اي يجوز الكذب على كل واحد منهم فيجوز كذبهم على سبيل الاجتماع اذ لا ينافي الكذب واحد كذب مجموع المخبرين مثلا اذا كان الخبر العدد التواتر عشرة فكما جاز الكذب لكل واحد من التسعة انفرادا جاز اجتماعهم الا لا يحصل العلم بقولهم وهو باطل لانه خلاف المفروض وكذب العاشر لا ينافي كذبهم والا لا ينقلب الجائز ممتنعا يجوز كذب المجموع من حيث هو فلا يحصل العلم بقولهم بل هو نفسها انما اعرض عن الاول لان الظاهر انه لم يحصل بينهم تركيب وامتزاج حقيقة كما في سائر المركبات بل اطلاق المركب عليها بضرب من التشبيه ونوع من الاعتبار فقد كذب بجميع الظاهر فقد فرض كذب الجميع كان الظاهر ومع جوازه بدل قوله ومع وجوده ويمكن ان يقال الفرض مقدر بقرينة المقام وضمير وجوده يعود اليه وهو ينافي نبوة نبينا للالتباس وهو ينافي نبوة نبيكم لان هذه شبهة الزامية والا فالمستدل ليس بقائل بنبوة احد من الانبياء وفي بعض النسخ وهو ينافي نبوة محمد ولا اعتبار عليه ومنها انه لو افاد العلم الضروري هذا على تقدير تمامه انما يدل على نفي العلم الضروري لا على نفي العلم مطلقا كما هو مذهب المستدل اللهم الا ان يخص بحثه بمن ادعى ضروريته وهم الاكثر الاصوليين ومنه ما يأتي في الدليل الاتي ايضا كما مثلتم به من البلاد النائية والامم الماضية لانا اذا عرضنا وجب لبطلان اللازم ولم يذكر بيان الملازمة لظهوره وهو ان الضروريات لا تختلف في الجزم والقوة لان ذلك لا يكون الا لاحتمال النقيض

فرقا بينهما ولا يتصور ذلك الا احتمال المتواتر للنقض ولو بابعد وجه ورتبة يعني العلم
به فضلا عن ان يكون ضروريا ومنها ان الفردي يستلزم الوفاق واعلم ان
خلاصة الشكوك الستة المذكورة ان وجود المتواتر وتحققه محال كما
يفيده الثالث وعلى تقدير امكانه لا يفيد العلم كما يفيده وعلى تقدير افادته
يلزم محالان كما يفيده الثاني والرابع او يلزم عدم الفرق كما في الخامس او عدم
الخلاف كما في السادس وعلى هذا كان الانسب ان يقدم المصنف الثالث على
الاول كما فعله الحاجبي اما اجمالا فلانها تشكيك في الفرديات اورد عليه
ان هذا الجواب الاجمالي لا يمشي في الاخيرين لان الاستدلال على كون العلم
الحاصل بالتواتر غير ضروري ضروري انما يكون تشكيكا في الفردي لو كان العلم الحاصل
به ضروريا ولم يثبت ذلك بل الظاهر خلافه لانه صار معركة للاراء ومبناه على خلط
ادلة الخصم في المقام الثاني وهو مقام اثبات انه غير ضروري بالمقام الاول
وهو كونه غير مفيد للعلم فان هذا الجواب في المقام الاول صحيح ويمكن ان
يقال ان ضروريتها في هذا العلم ضرورية كما اومأ اليه المصنف سابقا وقد تشير
اليه واليه ميل اكثر الاصوليين والاختلاف فيه لا ينافي ذلك كما في سائر
الفرديات لان الفردي قد يشتبه على غيره اما لعدم الانس او لعدم كمال
التجريد في الطرفين او لغير ذلك ثم يتم هذا الجواب في المقام الثاني ايضا
فليتامل فهي كشبه السوفسطائية وهم المنكرون للحسيات والبديهيات

فلا يستحق الجواب لانه انكار الضرورة فلا عبرة به ولان غاية مدارج الجواب ان
يبلغ الى الضرورة وهم ينكرونها فلا فائدة فيه والجواب عن الاول الخ انما اتى
بمثالين لاحدهما ان حكم الجزء لم يوجد في الكل فان كل واحد من العشرة متصف بانه
جزء لها بخلاف العشرة فانها ليست جزءا لها لنفسها والثاني على عكس ذلك فان مجموع العسكر
من حيث هو متصف بالفتح والغلبة دون اجزائه للشبه على كمال المغايرة بينهما
في الحكم فيجوز ح ان يتصف التسعة باحتمال الكذب كالعاشر وحده ويزول
عن العشرة بعد انضمامه اليهم ذلك الاحتمال عند الاجتماع ويحصل له القطع
اما بخلقه تعالى اياه او بطريق العادة او بايجاب الاخبار اياه ولا يلزم انقلاب الجائز
ممتنعا لان الجائز هو الاحاد والممتنع هو المجموع والاخبار ولو اراد بالجائز المجموع
من حيث هو فهو اول البحث فان قلت هذا الجواب انما يناسب لو كان مراد
المستدل انه لما جاز الكذب على كل واحد جائزا على المجموع من حيث هو مجموع
واما اذا كان مراده انه لما جاز الكذب على كل واحد منفردا فيجوز على كل واحد حالة
الاجتماع للضرورة فربما جاز عليه وبين ذلك بوجهين فلا يلائم الجواب ح ان يكون حكم كل
واحد في حالة الانفراد غير حكمه في حالة الاجتماع فربما جاز عليه شيء حالة الانفراد
لا يجوز عليه حالة اجتماعه مع غيره قلت المستدل ما لم يثبت بان حكم الاحاد يجري
على المجموع من حيث المجموع لم يمكنه اثبات مدعاه وهو ان التواتر لا يفيد علما لو اذا
ثبت به يتوجه عليه جواب المصنف فليتامل والجواب عن الثاني ان نقل اليهود لمثله

يعني ان تحقق التواتر مشروط بالشروط التي ذكرها والضابط في العلم بحصولها عند المحق
المحققين هو حصول العلم بصدق مضمون المتواتر فان حصل علم وجودها
والا انتفى علم انتفى شيء منها وههنا لما لم يحصل لنا العلم بخبر اليهود والنصارى
علمنا انتفاء شيء منها وان لم نعلمه بخصوصه وقد يقال هو بلوغ كل طبقة حد التواتر
لان تواتر اليهود قد انقطع في زمان بخت نصر وان النصارى لم يبلغوا حد التواتر
في الطبقة الاولى لقلتهم واما ما قيل من ان المنفي هنا هو شرط الحس لان النبوة
من الامور المعقولة فمدفوع بان البحث في هذا القول وهو لا نبي بعدي وهو محسوس
لانه من المسموعات وعن الثاني لمنع انه قد علم وقوعه اي وقوع التواتر
كما مر فلا يمنع والفرق بينه وبين الاجماع على اكل شيء معين وجود الداعي على
وعدمه لان الخبر قد يتكثر الداعي على نقله فيتواتر بخلاف اكل الطعام لان
للامزجة مختلفة والشهوات متفاوتة بين العلمين في الفرق بين العلم
بالمتواتر والعلم بان الواحد نصف الاثنين باعتبار ان الثاني من الاوليات
التي يكفي فيها مجرد تصور الطرفين والنسبة والمتواترات قباله فهما نوعان
متباينان من الضروري لا باعتبار احتمال النقيض لجواز المباهتة والعناد
اي الجواز ان يكون الحكم الضروري غير حاصل لاحد لعدم الانس به والتكرر في
ذهنه او لعدم تجريد الطرفين على وجه الكمال فيكون ح مباهتا منكرا
او يكون حاصلا له ايضا لكن ينكره عنادا ويحتمل ان يكون العطف

للتفسير

للتفسير حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط يعني ان حصول العلم با
التواتر يتوقف على اجتماعها وتحققها في نفس الامر لا على العلم بها فان هذا مذهب
من يرى انه نظري والمص لا يقول به وبالجملة وجودها علة لحصول العلم اذ لو لم
يوجد التواتر فلا يوجد العلم به فحصول العلم به يتوقف عليها ويدل على وجودها
الاول ان لم يبلغوا في الكثرة حد التعيين وذلك لحد بعدد مخصوص كما
ذهب اليه جماعة من العامة ليس من مذهبنا ومذهب محققيهم وقوله في العادة
اشارة الى ان الامتناع مستند الى العادة لا الى العقل اذ التجويز العقلي بالتوافق على
الكذب بمعنى امكانه بحسب الذات والنفس لا ان هذا لا ينافي امتناعه عادة كما في سائر
الممتنعات العادية كليهما واورد بان الشرط الاول مغن عن الشرطين الاخيرين
لانه متى حصل لزم وقوع التواتر في المحسوس واستواء الطرفين والواسطة وان منع
الاستلزام لزم ان يكون اشتراط الاخرين غير صحيح لان التواتر حصل بدونه
لان معياره ان يبلغ العدد حدا يمنع تواطؤهم على الكذب عادة والجواب
بان اشتراط الملزوم لا يوجب اشتراط اللازم فلذلك ذكرها صريحا للعلم
بشرطيتها للبعض مدفوع بان معنى الاشتراط هو ان حصول العلم يتوقف على
حصوله فاذا حكمنا بوجوب وجود الملزوم لحصول العلم فقد حكمنا بوجوب
وجود لازمه له ايضا وغايته ما يمكن ان يقال ان لزومهما يقتضي عدم وجوب
ذكرهما صريحا لا عدم جوازه فذكرهما على سبيل الجواز صريحا لما علم ضمنا وتوضيحا

والمراد بامتناع تواطؤهم على الكذب امتناع توافقهم عليه على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة

لما علم كنايته   الثاني ان لا يستند علمهم الا الى الحس الا شتغوي لشعر بظاهره ان المخبرين لا بد
من ان يكونوا عالمين بما اخبروا به كما ذهب اليه بعض المحققين والظاهر انه ليس بلازم
لجواز ان يكون بعضهم ظانين فيتاكد قول العالمين بقولهم فيحصل العلم بالجميع و
انما قلنا بظاهره لجواز ان يراد بالعلم المعنى العام الشامل للقطع والظن ثم المراد
بالحس الظاهر مطلقا وتخصيص صاحب المنهاج اياه بالعيان تحكم وانما يشترط ما ذكر
لاستناد الى الحس لئلا يتطرق اليه الالتباس الموجب لاحتمال النقيض فان
للامور العقلية كثيرا ما يقع فيها الغلط اما لغموضها وخفائها او لمعارضة
للاوهام الفاسدة فلو اخبر عن المعقول جميع العالم لم يحصل العلم بلا دليل وانت خبير بان
هذا الشرط يمكن ارجاعه الى المخبر عنه الا انهم لم يلاحظوا به   اعني بلوغ جميع الطبقات
المخبرين الخ دفع لما عسى ان يتوهم من الاستواء المذكور من حمله على الاستواء في
العدد يعني ليس المراد استواء الطرفين والواسطة في العدد بل المراد استواؤهم
في كونهم بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه عادة تواطؤهم على الكذب سواء كانوا
متفقين في العدد اولا   اضطرار لاستحالة تحصيل الحاصل المراد بالاضطرار
الضرورة واعترض بان التواتر من جماعة يفيد العلم بنفسه فالافادة معتبرة فيه فوجوده
بدونها محال واجيب بان المراد ان من شانه ذلك وهذا المعنى ثابت له على جميع التقادير
بخلاف الافادة عنه لمانع لا ينافي فيه   واعلم ان بعض الاصوليين لم يذكروا
هذا الشرط والشرط الآتي ايضا بل اقتصروا على ذكر الثلثة المذكورة لان غرضهم ذكر

ما هو شرط لانعقاد التواتر وتحققه وهي الثلثة المذكورة دون الاخريين لانهما شرطان له
لافادة العلم والمص لما تصدى بذكر ما هو شرط لحصول العلم كما اشار اليه في العنوان
ذكرها ايضا   ساكتين عنه نفيا واثباتا الا صاحب المنهاج فانه علق البعض من جملة
الشروط   وانما احتجنا الى هذه الشروط لئلا يقال لنا الخ يعني بالشرط المذكور يندفع
ما اورده اليهود والنصارى ومن يحذو حذوهم على قولنا بتواتر معجزات النبي ص وما اورده
اهل الخلاف على قولنا بتواتر النص على الوصي ع من انه لو تواتر المعجزات والنص لما
كان بينهما وبين سائر المتواترات فرق ولشاركناكم في العلم بها كما شاركناكم
في الاخبار المتواترات بوجود البلاد النائية والقرون الماضية تقرير
الدفع ان انتفاء الشبهة والتقليد الى اعتقاد نفي مضمون الخبر شرط في حصول
العلم عقيبه وهو حاصل في الاخبار بالبلاد النائية والقرون الماضية ضرورة
انه لا داعي يدعو العاقل الى سبق اعتقاد نفي بلد من البلاد او حادث عظيم من
الحوادث العظام ولا يدخل شبهة في مثل ذلك فكان العلم حاصلا للجميع
بخلاف المعجزات والنصوص فان لبعضكم شبهة على خلافها ولبعضكم تقليدا
فلذلك لم يحصل لكم العلم وان شئتم فرقا بينهما الا ترى ان السبق الى الا
عتقاد بخلاف ما يدل النظر عليه اكثر مما يمنع من توليد النظر للعلم فاذا
جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة
كحنين الجذع الحنين بالحاء المهملة على وزن فعيل الشوق وشدة البكاء و

والحركة والاضطراب او صوتها على حزنه والجذع بالكسر ساق النخلة وقضية حنينه عن خ
مشهورة وما شبهه ذلك من المعجزات المنقضية واما الباقي كالقرآن
فلا نزاع في تواتره واعجازه والا فليأتوا بسورة من مثله والا رجزتم الخ
هذا البحث اعتراض على القائلين بتواتر المعجزات والنص فيه تنديم وتوبيخ عليهم لعدم
حكمهم بكون العلم بها ضروريا مع القول بان حصول العلم بالتواتر ضروري وهذا
ليس يندفع بالشرط المذكور وتقرير الدفع ما ذكره السيد في الذريعة من ان ا
العلوم نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى اعتقاد نفيه اما لشبهة او
تقليد لم انه العادة بفعل العلم الضروري وان كان مما لا يجوز ان يدعوا العقلاء بجريه
داع الى اعتقاد نفيه ولا يعترض شبهة بمثله كالخبر عن البلاد والبلدان جاز
ان يكون العلم به ضروريا عند الخبر فقد فهم من هذا الجواب ان المتواتر عنده
على قسمين بل قد صرح بذلك في موضع من الذريعة حيث قال ما يحصل ملع
عنده العلم من التواتر ينقسم الى قسمين احدهما يحصل العلم به لكل
عاقل سمع تلك الاخبار ولا يقع منهم في شك كاخبار البلدان والو
قايع والحوادث الكبار والضرب الثاني لا يجب حصول العلم عنده
الا لمن نظر واستدل وعلم ان المخبرين بصفة من لا يكذب ومثاله الاخبار
عن معجزات النبي ص الخارجة عن القرآن وما ترويه الامامية من النص
الصريح على امير المؤمنين ع فاما القسم الاول فذهب قوم الى ان العلم

الواقع

الواقع عنده ضروري من فعل الله بالعادة وهو مذهب المرتضى وابي هاشم
ومن تبعهما من المتكلمين والفقهاء وذهب اخرون الى ان العلم بذلك
مكتسب ليس بضروري وهو مذهب ابي القاسم البلخي ومن وافقه والذي
نصرته وهو الاقوى في نفسي في كتاب الذخيرة وكتاب الشافي التوقف
مع القطع مع صفة هذا العلم بانه ضروري او مكتسب وتجويز كونه على كل واحد من
الوجهين ثم صرح بان الشرط المذكور يعني عدم شبهة او تقليد في القسم الثاني
وقد اشترط بعض الناس في التواتر شرائط اخر منهم من اشترط الاسلام
و[illegible] انه كما في الشهادة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ ومنهم من [شرط]
اختلاف النسب والدين والوطن وقالت اليهود شرطه ان يكون فيهم اهل الذلة
في يمتنع تواطؤهم عادة للخوف عن المواخذة بالكذب بخلاف اهل العزة فانهم
ملع لا يخافون والكل باطل لما ان العلم ربما يحصل بدون هذه الشروط
فائدة قد يكثر الاخبار الى التواتر بحسب اللفظ والمعنى جميعا او بحسب اللفظ
فقط او بحسب المعنى فقط والاول اقدم حكمه والثاني لا يعقل والثالث متعلق
البحث هنا وقوله لكن يشتمل كل واحد منها اه صريح في ان المتواتر المعنوي
هو القدر المشترك الذي يدل عليه كل واحد من الاخبار بالتضمن او الالتزام
وح لا يصح المثال المذكور لان الشيء تمر ملكه نغنائيته مبدء للاقدام في الحرب
ومن البين ان كل واحدة من الوقايع المذكورة انما يدل على الاقدام

لا عليه لانها لا تثبت بالمرة الواحدة بل هي انما علمت من المجموع من حيث
المجموع بحسب العادة لاشتمال كل واحدة منها على ما هو اثر من الآثار اعني القدر
المهم اللازم الذي هو كون واقعة باعتبار دلالتها على تكرر الاقدام وكثرته
بحيث لا يصدر مثل ذلك الا عن شجاع وكذلك السخاء الحاتمي فاذا ذكر نقل الوقائع
تواترا سمي متحدا وفيه بعد بين لانه يشترط في التواتر ان يكون محسوسا والشجاعة
ليست محسوسة والمحسوس انما هو اثرها لكن قد يجعل تواتر الاثر في قوة
تواتر المؤثر   خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر اي هو خبر لم يبلغ في الكثرة
حدا يفيد العلم بنفسه وذلك اما بان لا يكون خبر جماعة او كان ولكن لا يفيد
العلم او افاده ولكن لا بنفسه بل بالقرائن المنفصلة الغير اللازمة للخبر فان
الخبر فيه هو الايراد ان هذا التعريف لخبر الواحد ليس بجامع وانه لا يكون اللازم
تعريف الشيء بما يساويه في الظهور والخفاء وعرفه بعضهم بانه خبر يفيد الظن
وقد ينقض عكسه بخبر لا يفيد الظن وبخبر عدل يفيد العلم بواسطة القرائن
الداخلة وقد يجاب عن الاول بان المعرف هو الخبر المعتبر ولا اعتبار بما لا يفيد
الظن فلا يخرج عنه وعلى هذا لزم الواسطة بين المتواتر والاحاد وعن
الثاني بان التعريف للخبر بنفسه وهو بهذا الاعتبار لا يفيد الا الظن والعلم
مستفاد من امر آخر   سواء كثرت رواته ام قلت ليس من تتمة التعريف
وفيه اشعار بدخول المستفيض وهو ما زاد نقلته على ثلثة ومنهم من جعله قسما

برأسه

برأسه متوسطا بين المتواتر والاحاد   نعم قد يفيده بانضمام القرائن سواء كان
المخبر عادلا او فاسقا لان الافادة بملاحظة القرائن دون العدالة فاعتبارها كما يشعر
به كلام ابن الحاجب غير محتاج اليه ثم ان المراد بالقرائن اعم من المنفصلة وغيرها اذ
لو خصت بالمنفصلة كما هو المشهور عند الاصوليين لزم ان لا يكون خبر الواحد المفيد
للعلم بواسطة القرائن الداخلة من محل النزاع لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المتواتر
المفيد للعلم بواسطة القرائن الداخلة ايضا من محل النزاع وليس كذلك لانا نقول المتواتر
خارج عن موضوع هذه المسئلة اعني خبر الواحد وفي لفظ قد اشعار بان ليس الدعوى
كلية بمعنى ان بعض المحفوف بالقرائن يفيد العلم لا جميعه وكيف يدعى ذلك والقرائن
مختلفة في الكمية والكيفية والناس مختلفون في دركها فربما لا يحصل العلم من البعض
مع اقترانه بها   لنا انه لو اخبر ملك الخ فان قلت المدعى مركب من امرين
احدهما عدمي والاخر وجودي والمصنف لم يتعرض للاول وانما اثبت الثاني بذلك
فما الوجه في ذلك قلت الوجه فيه احد امرين فاما لان الاول بديهي كما ادعاه كثير
من الاصوليين واما لان كلامه مع من نفى الافادة مطلقا فالاول متفق عليه بين الفريقين
والنزاع انما وقع في الثاني فلا اعتراض له دون الاول   من صراخ وجنازة
اي الصراخ بضم الصاد صوت البكاء والجنازة بالكسر وبالفتح الميت او بالكسر الميت
وبالفتح السرير او بالعكس او بالكسر السرير مع الميت والخدر بالكسر الستر والمخدرات المستورات
من النساء من دون متعلق بغير معتاد   وكذلك الملك الخ حكمه ان في خروجهم

على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله فان انقطع لصحة ذلك وتعلم موت
الولد او رعيته لنا لا نم ذلك الجواز ان يظهر خلافه بان كان قد غشي
عليه فافاق او مات ولد اخر فيه واعتقد المخبر انه المشرف على الموت فاخبر لذلك
سلمنا لكن لانم ان العلم حصل بالخبر مع القرائن بل بالقرائن وحدها سلمنا
لكن الدعوى الكلية لا تثبت بالمثال الجزئي والجواب عن الاول انما ذكرتم من
الاحتمالات العقلية والعلوم العادية لا ينافيها كما مر على ان المقصود منه التنبيه
على امكان الضرورة لا تصحيح الدعوى الكلية بالمثال الجزئي وبهذا اندفع الثالث في
كل ما يوجد من الاخبار اشارة الى ان كل خبر محفوف بالقرائن لا يكون مفيدا للعلم
بل المفيد هو ما يكون قرائنه مثل تلك القرائن او ما فوقها قوة وتفاوت في حصولها
حصول العلم فان حصل علم حصولها والا فلا اذ لا علية بين اللازم تبع العلية
بين الخبر وحصول العلم لينبني الاستدلال على ما هو الحق عنده من انه لا علة ولا معلول
اذ كل الحوادث مستندة اليه سبحانه ابتداء فالخبر ليس علة للعلم بل بطريق الاية
جارية بخلقه عقيب سماع الخبر فلا يرد ان توسيط العادية لنفي العلية مستدرك
لانه يكفي ان يعين حصول العلم به لكان مطردا لان الاطراد لازم ولو كان حصول له
بالعلية بل ترتب الاطراد عليها اظهر فافهم ولو كان عاديا لاطرد قيل الملازمة
ممنوعة لان كثيرا من العاديات قد يتخلف الحكم عنها في بعض الصور واجيب بان الملازمة بينة
اذ معنى العادي هو الحصول دائما بلا علية ومعنى الاطراد وهو الحصول دائما مطلقا واما التخلف

تلك الاحتمالات
وعن الثاني بانه لا يضر
يجوز ان موت شخص
آخر وعن الثالث
ان الدعوى الجزئية صح

في بعض

في بعض الموارد فانا نجوز معجزة النبي او كرامة الولي والكلام في غير ذلك
وانتفاء اللازم بين هذه دعوى الضرورة في محل النزاع فهي
لا تجري في ذلك خبرته بعدم الاستماع اذ ربما حصل الاخبار راجح طرف اللادية
وجزم المقدم المشرطية وهو ولده فان ذلك جائز فيه دفع لما يقال من ان المقام
مركب من جزئين والمكان الثاني في مخبر الاخبار والحد لبين ليتخصص الحكم في المجموع
من حيث هو هو والمثل الذي نستلزم حكم لا فلا يلزم بطلان الجزء الاول مخبر انه
الاول وتقرير الدفع ان ذلك جائز بالضرورة ومنعه مكابرة ولا يقتضي جواز نهر الجزء
يستلزم جواز المجموع اذ جواز الاول معروف ولا يلزم من نهر جواز الثاني فقد الا وجهه
قلنا هنالك فـ لان جوازه ايضا حال كونه واقع لوجب القطع بتخطئته من كان نافيا جهارا
ولم يذكر بيان الملازمة لظهوره وهو وجوب تخطئته من نفى اليقين بالظن انما
والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاع اللازم والتزام الاطراد في مثله ان الاستلزام
اطراد العلم في كل خبر محفوف بمثل القرائن المذكورة وانا لم يمنع الملازمة كما منعها
قطب المحققين بناء على اختلاف الناس في درك القرائن لان الكلام ليس في مطلق
القرائن بل في القرائن المفيدة للعلم ولا ريب في لزوم الاطراد فيها منها
واما عن الثاني فبانه اذا حصل الخ اي اذا حصل خبر مقارن للقرائن المفيدة للعلم في نفسه
ان يسمع الكفل مثل ذلك الخبر يعني خبرا آخر مقارنا للقرائن المفيدة في نفسها عادة
قبل ان نظر لانه يجوز بالضرورة ان يخبر ملك بموت ولده مع القرائن المذكورة ثم

بخبر بموته مع قرائن اسباب الفرح وذلك بان كان قد غشي عليه فافاق
وحينئذ فانه اذا حصل العلم بالموت يستحيل ان يحصل العلم بكونه بالضرورة وذلك
انما يتصور حيث لم يكن القرائن الاولى مفيدة للعلم مع انه لو وقع الخبران
على الوجه المذكور دلت القرينة العقلية على كذب الثاني والكلام في الخبر المجرد عن
علامة الكذب فالزام التخطئة اي لزوم تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد
مبني على افادة ذلك الخبر مع القرائن علما فهو ممنوع لبطلان اللازم وانما يلزم لو سلم
الملازمة كما منعها بعضهم بناء على انه يجوز ان لا يفيد العلم بالنظر الى المخالف
له بالاجتهاد ولان الكلام في القرائن المفيدة للعلم قطعا كما عرفت …
والاجماع المدعى ظاهر المنع وجواب عما قيل اذا ثبت عدم جواز التخطئة بالاجماع
لا يتصور النزاع فيها لان الاجماع لكونه دليلا قاطعا يكون مخالفه … وتقريره ان الاجماع
على عدم جواز التخطئة ظاهر المنع ولان كل من يدعي من العقلاء ان الخبر المحفوف
بالقرائن يفيد العلم يدعي التخطئة بها فصرت التخطئة … بالمخالفة وكل من يدعي انه غير مفيد له يدعي عدم التخطئة
فيه فاين الاجماع عليها يجوز التعبد به عقلا اي بحكم العقل يجوز ان يوجب
الشارع علينا العمل بمقتضاه لان الشارع اذا امرنا بالعمل بموجبه وقال لنا
اذا اخبركم عدل بشيء فاعملوا به وفرض ذلك علما تعولنا فانا نقطع بانه لا يلزم
منه فرض وقوعه محال وهو المعني بالجواز العقلي وبعض الى انه ممتنع اي ذهب
الى امتناعه جماعة من اهل الخلاف منهم ابو علي الجبائي واستدل بانه لو جاز التعبد به في الاخبار

بالاحكام الشرعية

بالاحكام الشرعية عن الرسول لجاز التعبد به في الاخبار باحكام الشريعة عن الشارع
عن الله تعالى بغير معجزة لاشتراكهما في الجامع وهو كون المخبر عدلا في تصوريتين وكذا
منع الملازمة اذ لا يلزم من جوازه القول حين لا القطع بكذبه الجواز يقتضي ان يقطع بكذبه
من حيث العادة وذلك لان الاخبار عن الله من الامور العظيمة ومن ادعى انه نبي
فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه كالمعجزة نقطع عادة بانه كاذب
بخلاف الاخبار عن الرسول وهل هو واقع اولا اي هل التعبد به وجوب العمل
به واقع اولا فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابن زهرة وغيرهم الى نفي
العمل بالاخبار لانه لا يعلم لصدق الخبر باي صفة كان ولا يكفي الظن به والخبر الواحد
يفيد الظن فلا يتعلق به العمل ولما ذهب هؤلاء العظام من الشيعة الى عدم التعبد به
نسب المخالفون كالحاجبي وغيره المنع الى الشيعة كلهم وهذه فرية ولهم وجوه
من الادلة انت تعلم ان هذه الادلة لو تمت كانت ظنية فلا يمكن رد ما عليه خصمهم لان
المسئلة عندهم علمية لظهور ذلك لمن نظر في الذريعة نعم لو ثبت جواز العمل بالظن
في الاحكام الشرعية بالبرهان القطعي لتم ذلك والتحقيق انه اذا دل ظاهر الايات
الآتية على وجوب العمل وضم معه ان الاجماع وقع على وجوب العمل بظواهر
الكتاب حصل القطع بوجوب العمل ولهم ان يقولوا لو وقع الاجماع فانما هو
في الفروع دون الاصول ولنا على وجوبه الحذر على القوم عند انذار الطوائف
رد حسن ان القول على قوم كل طائفة عند انذارهم لهم لانه الحذر مع انه لا ينذر

الى التوزيع والضمير في لينفقهوا ولينذروا راجع الى الطائفة لا الى الطوائف
ووجه الاستدلال ان الحذر وجب على قوم كل طائفة عند انذارها
لهم والطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم لان الطائفة بعض فرقة والفرقة تصدق
على ثلثة فالطائفة اما واحد او اثنان لانه المراد بالفرقة الكثير لان الثلثة
كثير الحيث يكون الثلثة منهم في مرتبة التواتر ومما يؤيد ذلك انه لو ابقى
على العموم اثبت بل للثلثة الفرقة لزم وجوب خروج الواحد او الاثنين حتى الان
الوجوب كفائي فخروج البعض من احدى الفرقتين يسقط عن الباقي حيث
اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف الا ان ضمير الجمع
يعود الى الطائفة والمعنى مضاف الى ضمير هذه الطائفة الدالة تتم من غير حاجة الى
هذه التكلفات والذي عداه على الحق يعود الضمير الى الطوائف لا الى الطائفة
وعلى التقدير بالتوزيع امران احدهما ان الطائفة تصدق على الواحد والاثنين وغير
الجميع لا يعود [illegible] والامر في ذلك سهل اذ الطائفة تحمل الكثرة وبهذا القدر [illegible]
في عود ضمير الجمع اليهم وثانيهما ان باعتبار التوزيع بين الطوائف والقوم يقتضي انذار
واحد من الطائفة لواحد من القوم فيصير نصا في المطلوب وهو وجوب العمل بخبر الواحد كذا قيل
انذار الطائفة للقوم لا يحتاج الى ان تكون الطائفة في مرتبة التواتر وهذا ليس بسديد
لان الطائفة تصدق على مرتبة الاحاد العدول [illegible] لا وجه [illegible] على المطلق [illegible] ان
التوزيع بين الطوائف والقوم انما يقتضي انذار طائفة لواحد من القوم لان التوزيع

انما

انما يكون بين المفردات الجمعين ومفرد الطوائف طائفة ومفرد القوم واحد واما عن
وانما لا يجوز ان يعود الضمير في ليتفقهوا ولينذروا واو اذا رجعوا الى الطوائف كما في
اكثر الاصوليين كذلك ان يجوز يعود الاول الى القاعدين مع النبي عليه السلام
والاخير الى الطوائف النافرين الى الجهاد وصدر الآية وهو قوله تعالى وما كان
المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد دل عليه وعليه جماعة من المفسرين والآية
على هذا التفسير [illegible] دلت على المطلوب والمعنى ان القاعدين كانوا يتعلمون حدود
التواتر تخصيص بلا مخصص ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع اي من البين
تحقق انذار جميع الطوائف لجميع القوم مع التوزيع كما في قولنا [illegible] القوم دوابهم
اذ من البين تحقق انذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم معه قيل [illegible]
[illegible] بعض من الطوائف والمراد بالكثرة بلوغه حد التواتر [illegible]
ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل اي ولو كان بلوغ التواتر شرطا لم يكن التوزيع
لفيد ولينذروا كل واحد من قومهم اي ولينذر الطوائف كلها كل واحد من قومهم
لكن [illegible] في ان التوزيع غير مقصود وفي ان التواتر شرط حيث ان الطوائف كلها
بالغة حد التواتر على الوجه الذي ذكرنا وهو التوزيع على معناه الحقيقي اي
هيئة نفسانية يعرضها فيخرج بها الخبر عن احتمال الصدق والكذب وهو مطلق
الظن اي مطلق الظن [illegible] والظن [illegible] فقط [illegible]
مطلق الظن وجب حمله هنا على [illegible] اذ القول يجوز العمل بخبر الواحد [illegible] ان يوجب

مما لم يقيد باحد فهو قسم ثالث   قلت قد بينا فيما سبق اه اي قد بينا في
بيان كون الامر للوجوب انه لا معنى لوجوب الحذر عن العذاب او ندبه الا ان حصول
المقتضي له قطعا او ظنا وجب الاثم حسن اي في ان لم يحصل المقتضي التي من الوجوب
لم يجب الحذر لانه ان لم يحصل المقتضي له اصلا فظاهر وان حصل بمجرد احتمال فكذلك
لتكافؤ وجهي وجوده وعدمه فلا يرجح احدهما على الاخر ويدل عليه ان المقتضي للحذر عن
الطهارة بالماء المسخن بالشمس خوف البرص وامثال ذلك ان قطعا او ظنا لزم وجوب
الحذر وهو باطل بالاتفاق وان كان بمجرد احتمال لم يحسن لما ذكرت ويمكن ان يكلف
بان حصوله ظني وان كان وجوب الحذر الا ان الشارع جوز بعضه فلذلك لم يحذر البعض
فيما لم يعلم فيه معارض فتأمل   في موضع المنع اه الظاهر انه منع للسند اذ المورد كأنه
قال امتناع حمل الترجي على الحقيقة يقتضي حمله على اقرب المجازات والازم [illegible]
لجواز ان يكون مطلق الطلب فقد ظهر ان المورد لم يدع شيئا   لكونه اخص اي لكون
وجوب الحذر عند الانذار اخص من المدعى اذ المدعى هو وجوب العمل برواية الاحاد
مطلقا سواء كان في سبيل الانذار او في سبيل الاخبار   قلت الانذار هو الابلاغ مقرونه
دفع الحصر في قول المعترض الانذار هو التخويف ونعمه تحسين لشمل الايجاب والتحريم لتمكن
له القول بان مراد البواقي بهما   ذكر الجوهري تارة في الصحاح الانذار الاعلام
ولا يكون الا مع التخويف   والقاموس انه انذره بالامر اعلمه وحذره وخوفه
ربما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما كاحكام الوضع فان جميعها يعود اليهما فان البيع

الصحيح

163

الصحيح يرجع الى وجوب التسليم للثمن والمثمن والى تحريم انتفاع كل من المتبايعين
بما ينتقل الى صاحبه وكون الزوال سببا للصلوة يرجع الى وجوب الصلوة عنده
وقس على هذا   اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء فاذا ثبت وجوب العمل
بخبر الواحد في الايجاب والتحريم بطل مذهب الخصم وثبت وجوبه في الكل
جزما بناء على هذه المقدمة وهي عدم القول بالفصل يكفي في دفع الاعتراض ولا حاجة
معه الى التطويل المذكور   بحمل الخطاب اي المشهور من حمله اذ افهمه لان هذا الدليل
انما دل على ان الايجاب والتحريم مع كونهما اعظم الاحكام مقبولان بالاحاد
من حيث هي فهم منه ان غيرهما اولى بالقبول بها وانما قلنا من حيث هي
لئلا يرد ان كونهما مقبولين عن اصل الاحتياط ودفع الضرر ليس باولى
في غيرهما من الاباحة والندب والكراهة وذلك لانه لم يتمسك بها بلا حظ
وصلا ولو صح التمسك بالاحتياط لصح استدلالا واستقلالا   قلت هذا موقوف
اي تقديم باب مخبر الاراد ويوجه آخر وهو ان الانذار لو حمل على الفتوى لزم تخصيصان
احدهما حذرا والاخر تخصيص القوم بالمقلدين ضرورة فان المجتهد لا يجوز له العمل
بفتوى مجتهد آخر واما اذا حمل على القدر المشترك بينه وبين الرواية فلا يلزم
شيء من التخصيص اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الخبر كما يتصل الى المجتهد [illegible]
كذلك يتصل الى غيره للانذار والاخبار   في زمان الرسول متعلق بثبوت
بمعرفة المنع   ان جاءكم فاسق اي جاءكم خارج عن طاعة الله تعالى

بناء الى الخبر فتبينوا اى اطلبوا البيان والتثبت في اختلاف القرائن لاحتمال
الكذب الذي هو نوع من الفسق نزلت في وليد بن عقبة حين ولاه النبي صلى
الله عليه وآله في اخذ صدقات بعض العرب فعاد وهو يذكر انهم قد ارتدوا
عن الدين وهو المقبلة فيقتضي عند مجيء اى فيقتضي وجوب التثبت عند مجيء
خبر الفاسق عملا بمفهوم الشرط سواء لم يكن هناك عادة او كان وكان دالا فصح
قوله واذا لم يجب التثبت عند مجيء خبر الفاسق اه واندفع ما اورده بعض الافاضل
من ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق وهو اعم منه مجيء غيره فلا يلزم من اعتبار المفهوم
لا اصالة ان الشرط المعهود به ومع هذا الايراد ابطل الشرط المعهود لا انتفاء وجوب
التثبت انما يقتضي جواز العمل لا وجوبه وهو المطلوب فقوله فاما ان يجب القبول وهو
المطلوب او ارد وهو باطل ثم قلت هو المراد وهو جواز العمل وهذا اعم من المطلوب
لا فائدة اذ ثبت الوجوب لان العمل يجوز دون الوجوب ثم ان العمل به واحد
دلالة المفهوم ضعيف للاختلاف في ثبوته وحجيته مع عدم ما يدل عليها قطعا
فيبقى العمل بحجيته فيه نظر لان الخصم كالسيد المرتضى ونظرائه ينكرون حجية
فالدليل لا ينهض عليهم الثالث اطباق قدماء الاصحاب على حجيته ان
القدماء والجمهور على العمل باخبار الاحاد وخبر العمل بها لان اجماعهم حجة وفيه نظر
لان الاجماع عليه اما سكوتي او حقيقي والطريق اليه على التقديرين اما تواتر او احاد
فهذه اربع صور ويرد على تقدير كون الطريق احادا ان الدليل لا يفيد العلم وهو المطلوب

بمنه الخصم

لا الحمل على العمل بالسؤال او الوجوب الذي منعه ... ان عمل الاصحاب ...

بمنه الخصم وان اثبات المطلوب صحة هذا الدليل وصحته موقوفة على اثبات
المطلوب فيلزم الدور وان السكوت لا يدل على الرضا لانا لا نشترط ان لا يكون
له وجه سواه من تقية او خوف او نحو ذلك واثبات الرضا بذلك مشكل جدا
ويرد على تقدير كونه تواترا ان المتقدمين اولى بادراكه وكل من نقل حكم من متقدمي
الاشياء وغيرهم كالنظام والكاف في وجه من المعتزلة اى لو كان في دركه منع على غلطهم بانه
الاخبار وقال المرتضى انهم يقبسون مع انهم لا يعلمون ذلك ولا يظنونه فان كذبوا
فعلتم بالحس وعلمكم بالحس ويرد على جميع التقادير الدائم من رواية الخبر وتدوينها انما هو
العمل به بل المقصد التواتر نقل الجميع الا يرى ان غيرهم اى نقد سؤال الخبر عن الرواية مع علمه
بان وجوب الافطار لا يثبت بقوله وحده بل يفعل ذلك لتحصيل بانضمام الغير ذلك
الحكم والبحث عن الرواة لاجل ان عدد التواتر يختلف باختلاف حالات المخبرين لكثرة
وذلك البحث وان لم يكن واجبا لكن ربما يكثروا استحسانا منهم ربما يمكن ان يحتاج في هذا المقام
ولكن من نظر في الاخبار وتامل في الاثار وجد في نفسه ظنا متاخما من العلم على وجوب
العمل بخبر الواحد وعلى ان السلف عملوا به وان لم يكن لازما للخصم ولا ورد عن الائمة
عليهم السلام القائل ان العمل لا ندري عملهم ايضا ما يدل صريحا على ان العمل به واجب مع كثرة
الرواة عنهم قال العلامة انا نقطع ان كلام العلامة مجرد دعوى والخصم لا يقبل منه
بل يدعي خلافه كما ستعرفه فقالوا ان الصحابة والتابعين الجمهور على ذلك
بل على العمل بخبر الواحد والمراد بهذا الاجماع الاجماع السكوتي كما يدل عليه قوله ولم ينكر

عليهم احد ولما كان للقائل ان يقول الاجماع السكوتي ليس بحجة اصلا لا قطعا ولا ظنا فلا يجوز
التمسك به في اثبات هذا الاصل العظيم دفعه بقوله وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد
تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد فيحصل العلم
العادي بانهم متفقون في العمل به اقول الاجماع السكوتي وان كان قد يفيد القطع في هذا الوجه
لكن بتوتره لنا ونقله الينا بالاحاد فلا يفيد الا اذا ثبت وجوب العمل به وهذا الدليل يفيد
هذا هو المتنازع فيه [illegible] فقد دار [illegible] فانه اذا ثبت يجوز [illegible] الوجوب لعدم القائل
بالفصل والا لنقل لتوفر الدواعي في نقله وثانيا لا انكار منقول كما روي ان
ابا بكر انكر خبر المغيرة في الجدة حتى انضم اليه محمد بن مسلمة وان عمر انكر خبر
ابي موسى الاشعري في الاستيذان ثلث مرات في صحة الرجوع مع عدم الاذن حتى رواه
ابو سعيد الى غير ذلك مما لا يحصى والجواب ان الانكار انما وقع لعدم حصول الظن لعلمهم
المراد لفوات شرط ما في ان خبر الواحد لا يخرج الخبر عن الاحاد فعليكم ما ذكرتم لا لكم
الرابع ان باب العلم انسد بنا اولا ان الادلة التي وجدنا بايدينا والعمل بها عندنا
وعند خصمنا فقد هي الاجماع واصالة البراءة والكتاب [illegible] يثبت ان التكليف
بالاحكام منوط بالظن [illegible] ان خبر الواحد مشارك لسائر ادلة الظن [illegible] اولى
منها في افادته فوجب اتباعه والعمل به [illegible] بالعمل التي لم تعلم بالضرورة
من الدين احترازا عن الضروريات مثل وجوب الصلوة والحج والزكوة وامثالها فانه
لا نزاع في ثبوت العلم القطعي بها [illegible] في كون [illegible] الكف ان المراد [illegible]

الثاني

بمنافيه ورد دعوى التواتر
في نقله ممنوعة لكثرته والجواب
على تقدير [illegible] المقصود وجوب
العمل [illegible]

المتاخرين وبحوه ما هو مقدم قريب منه وحمله على ان الغيبة مطلقا بعيد لان المتواتر انما
السنة عند المتقدمين كانت كثيرة وايضا لفظ النحو لا يظهر له فائدة لفقد السنة
المتواترة ممنوع لان الاحاديث المتفق عليه المتواتر فقد كثيرة فيظهر ذلك لمن تتبع الاصول
الاربعة وغيرها من الاصول الموجودة في هذا الزمان والقول بان الاصول الاربعة مستندة الى
ثلثة رضوان الله عليهم والتواتر لا يحصل بقولهم مدفوع بان العدد غير معتبر في التواتر بل
المعتبر هو حصول العلم بصحة النقل ولا يخفى على المنصف ان هولاء الثلثة اذا اتفق دلالة
رواياتهم مع اختلاف المتون او اتفقت المتون مع اختلاف السند يحصل العلم بالتواتر
اما لفظا او معنا سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذ من عدة كتب من الاصول المدونة
في الاحاديث لان العادة تحيل بان هولاء مع كمال ورعهم وشدة حرصهم
في الدين وتقدمهم في الفرقة الناجية لا يكذبون في ذلك ولا يفترون على الله
كذبا واما القول بان دلالة الاخبار وكذا دلالة الايات الكريمة ظنية فلا يفيد
لان الخصم انما يدعي ان وجوب العمل موقوف على التواتر لا القطعية دلالة فهم يقولون
اذا ثبت الاصل بالتواتر وعلم انه كان في زمن النبي وجب اتباع مدلوله وان كان
ظنيا ولا يلزمهم من عدم اعتبار هذا الظن اعتبار الظن الحاصل بالاحاد مع كون ان
لا يكون الاصل من ان ربع والفرق بينهما [illegible] لجهات متعددة المراد بها جهات
المتعددة الطرق المختلفة مثل الاجماع والبراءة والاصالة والكتاب في خبر الواحد
والمراد تفاوتها في القوة والضعف تفاوتها باعتبار الدلالة ولا يبعد ان يكون

ان العمل بالظن واجب وان الظن القوي يجب تقديمه على الظن الضعيف وارد
بهذا القول انه يعني ان خبر الواحد قد يكون اقوى في افادة الظن من الادلة
المذكورة فيجب العمل به وتقديمه عليها لا يقال لو تم هذا النقض لدل على ان العدول
عن الظن القوي الى الضعيف قبيح لانا نقول اجاب عن النقض بان ما ذكرتم من وجوب
تقديم الظن القوي على الضعيف انما يجري فيما ذكرتم ولهذا نقل اذ الحكم فيما ذكرتم منوط
بالظن حقيقة فان الظن اقوى هو بالحكم [illegible] دون ما ذكره لها فمنوط بشهادة
العدلين والآخر ان في ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن فقط بل بالظن الحاصل
بشهادة العدلين فلذلك لم يلزم تقديم الظن الحاصل بشهادة الواحد اذا كان اقوى لان
للعدد ان به له مدخل في ترتب الحكم وذلك لان الحكم بان الحكم منوط بالمجموع لم يكن
في الذهن من الحكم بانه منوط بنفس الشهادة [illegible] من غير ان يكون للظن مدخل فيه
ومثلها الفتوى والاقرار فليس الحكم بوجوب متابعة الفتوى وثبوت
المعترف به منوطا بالظن بل بعين المفتي والاقرار والاظهر انه منوط بالظن الحاصل
ولقائل ان يقول ما ذكرت من الجواب عن النقض يجري في اصل الدليل ايضا لان العمل بالادلة
الشرعية المذكورة يعني الكتاب والاجماع [illegible] ليس مستندا الى الظن حتى يلزم
وجوب العمل بخبر الواحد ايضا ولتقديمه على هذه الادلة اذا كان اقوى بل الى غيره مثل الاجماع
على حجيتها فهي كما اشار اليه المرتضى في الشهادة في تعلق الحكم بها مثل الكتاب
والسنة وامثالها في تعلق الاحكام بها كوجوب الصلاة فانه متعلق بزوال الشمس وطلوع الفجر

ولم

فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن فاذا كانت الظنون متفاوتة في الشدة
والضعف كان متابعة الاقوى واجبة والعدول الى الاضعف قبيحا لا يقال الحكم المستفاد
من ظاهر الكتاب لما ذكره في الدليل لزم باب العلم منسد وان العمل بالظن ولم يجز خبر الواحد راجح
اذا كان اقوى اوّلا والمانع اولا انا لا نسلم ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مظنون لما ذكره وثانيا
انا سلمنا ذلك ولكن ذلك ظن مخصوص ثبت [illegible] المتواتر ووجب العمل به اتفاقا فهو في وجوب
العمل به مثل شهادة العدلين فلا يعدل عنه الى غيره وهو الظن الحاصل بخبر الواحد ولو كان اقوى
كما ان شهادة العدلين لا يوجب العدول عنه لانا نقول اجاب عن المنع بتمهيد ثلث مقدمات
اولها ان احكام الكتاب كلها من باب خطاب المشافهة وثانيها ان خطاب المشافهة يختص
بالموجودين في زمانه وقد مرّ في البحث عن صيغ العموم وثالثها ان ثبوت حكمه في حقنا بالاجماع
والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يقترن
ببعض تلك الظواهر ما يدل لهم على خلافها قطعا وصرف ظاهر الكتاب بالادلة القطعية جائز
اتفاقا ثم لاشتراك التكليف بيننا وبينهم نحتاج الى معرّف يعرفنا بان تكليفهم على خلاف الظاهر
والمعرف في بعض المواضع قطعي مثل الاجماع كما في آية الوضوء وفي بعضها يجوز ان يكون من
الامارات المفيدة للظن وخبر الواحد من جملتها فيجوز ان يكون معرفا لنا على ذلك ولو لم يخبر
لم يكن صارف للظاهر بنفسه ومع جواز ذلك ينتفي القطع بالحكم المستفاد من ظاهره وبهذا التقرير
لا يرد عليه ان جواز هذا الاحتمال باق على تقدير عموم خطاب المشافهة ايضا فلا وجه للتخصيص
بالموجودين وذلك لان الصارف على تقدير الاختصاص عن الخبر والخبر كاشف له وعلى تقدير

العموم نفس الخبر لا سقف بغيره بالنظر اليه وجواز ذلك اول الكلام ويستوي
في ما وقع بقوله فتحمل ما ذكره المورد اولا من ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون ودفع بهذا ما اورده ثانيا بعد التسليم من ان الظن المستفاد
من ظاهره ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره وتوضيح الدفع
انه اذا ثبت جواز حمل اللفظ على خلافه عند معارضة الخبر اياه صار الظاهر ظنيا وذي
غيره مما يفيد ظنا في افادة الظن وفي ان ظاهر التكليف به وليس المراد انتهى وبان
من جميع الوجوه فلا يرد ان هذا انما هو من الظن الخبر ارجح منه ووجه ذلك انهما في ذلك
او ان احدهما استثناء الفرق والحكم بان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب من قبيل الشهادة
فلا يعدل عنه الى غيره فان الظن يفيد على كون الخطاب متوجها الينا اذ المفهوم
ح هو الخبر وقد منعت ذلك ولكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس بحجة
الينا بل الى الموجودين في زمانه وجواز ان يقترن به ما يدل لهم على ارادة خلافه
قطعا والخروج معروف لا صارف ومنها ان الاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا
لهم في التكليف بظاهر الكتاب كما يقتضيه المقدمة الثالثة مختصان بما غير مورد
النزاع مع الشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح بالتكليف بخلاف الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب لانه لا اجماع ولا ضرورة على مشاركتنا عند المعارضة فينتفي القطع به
وينتفي كون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة ايضا فتدبر ومنه يتبين في اصالة
البراءة يعني اذا التفت المورد الى اصالة البراءة واورد فيها مثل ما اورد في ظاهر الكتاب

اخبر

اخبر او في الظن المستفاد من اصالة البراءة ظن مخصوص وجب العمل به اتفاقا فهو من قبيل
الظن الحاصل بشهادة العدلين فلا يعدل عنه الى غيره اعني الظن الحاصل من خبر الواحد
فلا يتم الدليل اجيب عنه بمثل الجواب المذكور وقلنا الظن الحاصل من اصالة البراءة
انما وجب اتباعه اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل المفيد بالتكليف بخلاف ذلك
الظن اذ ح لم يعلم الاتفاق فينتفي كونه من قبيل الشهادة وما ذكره السيد اه عطف
على عموم قوله ثم عطف حجة على حجة اخرى والثاني فيه هو اسم رجل سأل منه المسائل
ولا ادعا خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة اي دفع لما هو ضروري عندهم اعني عدم
العمل بخبر الواحد فهو باطل ويذهب اليه انه يستحيل اشارة الى ما نقل عن ابن قبة
في صدر المسئلة انه بين في جواب المسائل التبانيات وهو ما نقل عنه المص
قبيل ذلك لكن حكى انه ذكر ابن ادريس في السرائر ان المحقق من اهل الاصحاب
المقالات يذكرون في كتبهم ومقالات اهل الاراء والمذاهب ان الشيعة الامامية لا ترى العمل في
الشرعيات باخبار الاحاد وقال شيخنا المفيد ذكر ذلك في كتاب المقالات الذي
صنفه كذا نقل عنه ره والجواب عن الاحتجاج بالايات اي الجواب عن الاحتجاج
بالايات ان العام يخص ببعض الافراد كتخصيص الخطاب في ولا تقف ما ليس لك به علم بما عدا المتعبد
بالظن على ان الاصل في الخطاب ان يكون للمعين ووجوب التأسي انما هو فيما لم يعلم وجهه
والمطلق يقيد ببعض الاشخاص كالنهي به مثلا او ببعض الازمان كزمان النبي ص لان
تحصيل العلم ح متيسر وكل ذلك للجمع بين هذه الايات وبين الايات المذكورة الدالة

على وجوب اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص هذه الايات ليس باولى من تخصيص الايات
المذكورة بما يفيد العلم على ان الايات الذى ظاهرة فى الظن باى هذا وبأى تخصيص العام
وتقييد المطلق واحد ولو ادعى الظهور من غير قرينة فمع كونه خلاف الواقع يأباه سوق
العبارة ايضا وانه النهى محتمل لذلك ايضا بعين ان غاية النهى وهى قوله تعالى ولا تقف
محتمل للاختصاص باتباع الظن فى اصول الدين وبغيره مما ينافى عمومها كتخصيص
الموصوف بما لا يفيد الظن اصلا او مما ينافى صلاحيتها للتمسك بها فى محل النزاع
كان مراد المعتمد الظن ورطاه وعليه مشهور رده على تقدير كونه عاما لا يصلح
فى اثبات المنع من اتباع الظن لانه يدل ايضا على المنع من اتباع غير الظن ولا نزاع
لاسيما بعد ملاحظة ما يعرض فانه يعلم بعد ملاحظة الامور المذكورة انحصار
ولا تقف مخصوص بالمرجوح وان نوقشت حكمه عليه بالاجماع والضرورة الدليلين تمسك
لهم فى التكليف اذ لا مشاركة عند مقاعهما ولا ريب انه لا اجماع ولا ضرورة
فيما نحن فيه لا يمكن تخصيص العلم لهم لانه فحرم عليهم متابعة الظن الا بما واعتقاد
نفى اعتمادنا فى الحكم بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد على نقل السيد رده لا كارهم
نقض الفرضه الذى هو عدم جواز العمل به اذ الم تصل الينا مع نقل السيد
ما تحرجه ان كونه خبر واحد او ادعى السيد غير رض للعمل على النقل لانه خبر واحد
وهو منكر العمل به وللسيد ان يقول وجب عليكم العمل بهذا الخبر الالزام
معلوم ان تحصيل العلم القطعى آه فيه نظر لان السيد لا توجه تحصيل القطع بالحكم الشرعى

مرا

بل يوجب التواتر السند فى جواز العمل سواء كانت الدلالة قطعية او لا ولهذا يعيد
بظواهر القرآن وظواهر الاحاديث المتواترة واصالة البراءة مع ان شيئا منها لا يفيد
قطعى وكل حكم كان الطريق اليه واحدا لا يكون هناك تكليف ليلزم التكليف
بالمحال بل يشبه هذا عنده بموضع التردد فى القول بالوقف ولعل الوجه آه هذا الوجه
انه يجرى فى عصر المعصوم كما يفهم من صريح العبارة ولا الوجه فى عصر السيد فهو تمكنهم من
الرجوع الى الاخبار المتواترة كما يستعرفه من كلام السيد نعلم بالضرورة صريح فى ان حصول
العلم عقيب التواتر ضرورى وقد نقلنا عنه سابقا انه متوقف فى كونه ضروريا او نظريا
فيستوى آه اى فيستوى حينئذ جواز الاكتفاء بالظن عند تعذر تحصيل العلم الاخبار وغيرها
من الادلة المفيدة للظن مثل الكتاب واصالة البراءة فى الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية
كما حققناه فى الوجه الرابع من الحجة وفيه نظر لجواز ان يكون العمل فى غير الاخبار منوطا بالظن
المستفاد من ظاهر الكتاب ومن اصالة البراءة او بالاجماع الواقع على حجيتهما ولا يوجد
بشئ منها فى اخبار الاحاد فلا مساواة بينهما ولا مع امكان تحصيل العلم آه عطف مساواة له
على قوله والاكتفاء بالظن يعنى الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا مع
امكان تحصيل العلم كما فى عصر السيد وما قبله فيتوقف العمل بما لا يفيد العلم على قيام
الدليل القطعى على العمل به ليندرج فى سلك القطع ويلحق بالعلم حقيقة ولا حاجة لنا فى
هذا الزمان الذى لا يمكن تحصيل العلم على العمل بخبر الواحد وعدمه وبالجملة لا حاجة لنا الى
اقامة الدليل القطعى على جواز العمل بخبر الواحد فانما يحتاج اليه من يتمكن من تحصيل القطع

في الاحكام فانه عجيب اذ لا يخفى ان كل واحد من هذين الفاضلين يعني المرتضى والعلامة
يدعي الاجماع على نقيض صاحبه ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى في عدم عمل
الامامية باخبار الاحاد اذا كانت مجردة عن القرائن المفيدة للعلم وحصر العمل بالمتواترات
وبالاحاد المحفوفة بالقرائن هذا الذي ذكره المص في هذا المقام كان مبنيا على وقوفه على
كلام الشيخ في العدة لانه قد ذكر فيه اي شيء لكن الشيخ صرح بموافقته للمرتضى في ان الامامية
قاطبة يعملون بخبر الواحد لكن مجردا عن القرائن ولكن مرادهم بخبر الواحد حيث نفوا العمل
به هو خبر المخالفين حيث قالوا اعلم ان الذي اتضح من حال الشيخ في هذا المقام بعد ان
تيسر لي الوقوف على كتابه المسمى بالعدة ان اخبار الاحاد التي دونها الاصحاب في كتبهم و
تناقلوا بينهم يعملون بها وغيرها من الاخبار التي رواها المخالفون في كتبهم ليس بحجة ولا يعول عليه
وقد صرح فيها بالموافقة على ما سبقت حكايته عن المرتضى وغيره من الانكار لعمل الامامية
بخبر الواحد ولان ذلك شعارهم وطريقتهم التي لا سبيل الى ادعاء خلافها عليهم ثم خص ذلك
بما ذكر من روايات مخالفيهم دون رواياتهم واحتج لما صار اليه باجماع الطائفة على العمل
بالاخبار التي رووها ودونوها وبالغ في نفي احتمال كون عملهم بها لاجل حصول سبب انضمام
القرائن اليها وانت اذا تاملت اختياره هذا وجدته على غاية من البعد عن الصواب
فان الاعتراف بتكرر عمل الامامية باخبار الاحاد ولا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم
اذ العدالة معتبرة في قبول الخبر عندهم وهي منتفية في روايات اهل الخلاف وذلك
كاف في عدم العمل بها والاعراض عنها فاي معنى للمبالغة في نفي خبر الواحد ولا يضاف

لانه

١٦٨

انه لم يتضح له يعني السيد العلامة بجواز العمل بخبر الواحد المجرد عن القرائن في الشيخ ومن له كلام ظاهر
من حالهم الموافقة للسيد لكنه لم يتضح من حالهم التي لو لم يتفق لهم ادراك زمان الاصحاب او منه
كانت قريبة العهد بزمان الائمة المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن
المعاضدة لها متيسرة فلعلهم اعتمدوا في العمل على الخبر المحفوف بالقرائن دون المجرد عنهم الظاهر
من لفظهم وفيه تعريض على العلامة حيث نسب الموافقة للسيد اليهم حتى ادعى اجماعهم
على ذلك لما قلناه من انه عمل بخبر المعاضد بالقرائن لا مطلقا حتى لو رووا الخبر — لرابعه
الا امامي عمل بخبر غير الامامي لان خبر المعاضد بالقرائن يجب العمل به سواء كان الناقل
اماميا او غيره لا ما نسبه العلامة اليه من انه يعمل بخبر الواحد وان كان مجردا عن القرائن
حيث قال والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى رحمه الله ان نسبة العمل بخبر المجرد عن القرائن دون المعاضد بها
ولا وجه له اي لا وجه لطعن المرتضى في نقلتها بعد ملاحظة ما ذكرناه من ان نقلها كحكى الخبر — العمل بخبر العدل
رج والتواتر وحرص عليه وان قصي في علمه ضمير يعود الى ما ذكرناه كلها تتعلق بالروي
كلها لا امر واحد وهو حصول غلبة الظن بصدقه ظاهر لعدم حصول الظن بخبرها فتثبت
على جواز الاقتداء به لا في اراد به لهم التمسك بالقياس لانه يمكن لهم التمسك بالتثبت
وذلك لان المميز ليس يفتش الفاسق ليندرج في مفهومها كالمجهول الا انه يعد او لا عدم
فتثبت رواية الفاسق يقتضي عدم قبول رواية الخبر الفاسق ولا لما ذكره المصنف فلا يستفاد
حكمه من صريح هذه الآية الكريمة كالفاسق ونيابة عن مفهومها وهو عدم التثبت في غير الفاسق

اعم من وجوب الرد ووجوب القبول ولا يحتمل الا الاول في العدل والا لزم ان يكون العدل اسوء
حالا من الفاسق فيتعين الاول بخلاف المخبر فانه يحتمل ان يكون اسوء حالا من الفاسق والوجهان
متغايران كما يعلم من قاعدتهم في القدوة وهي ان الفاسق لا يجوز الاقتداء به عندهم لكنه
ويقبل روايته فلا يلزم من جواز الاقتداء قبول الرواية عندهم لا يقال هذا الدليل بطريق
الالزام لانا نقول ثبوت الحكم في الاصل ممنوع على ان القياس ليس بحجة عندنا ولا الزام الا
بالمسلم ولمنع اصل القياس اي الاصل الذي هو القياس فالاضافة بيانية وليس
المراد به المقيس عليه على ان يكون النصب الاضافة لامية لان هذا المنع يرجع الى المنع الاول
ولا مانع له من الاقدام عليه فلا يحصل الظن بصدقه فلا يجوز العمل بروايته اي عدم قبول
رواية المميز ولا رواية غير المميز فلا يقبل وان اداها بعد البلوغ ولا ريب عندنا في
اشتراطه اجمع اهل الاسلام على الاسلام شرطا في قبول الرواية كما صرح به الحاجبي وغيره فان
اراد بقوله عندنا الامامية فالتخصيص بهم غير سديد وان اراد به اهل الاسلام فالاستغناء
عن اللفظ بعيد وهو شامل للكافر وغيره لان الفسق في العرف المتقدم هو الخروج عن
طاعة الله وهو شامل لهما ومما يدل على ان الكافر فاسق قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ولئن قيل اي
ولئن قيل باختصاص الفاسق في العرف المتاخر عن عرف اللغة اعني عرف المتشرعة بالمسلم
حيث عرفوه بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها فالاية تدل بمفهوم المخالفة على قبول
روايته لقلنا الاية تدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول روايته لانه اذا لم يقبل خبر المسلم الفاسق

الشرع او عرفه

مقبولا

مقبولا لزم ان لا يكون خبر الكافر مقبولا بطريق اولى ومفهوم المخالفة لا يصلح ان يعارض مفهوم
الموافقة وفيه نظر لان الاولوية ممنوعة اذ الحكمة في رد خبر الفاسق جرأته في دينه وعدم
احترازه عن الكذب والكافر ربما كان متدينا في دينه مع تحريم الكذب فيه فيحصل الظن
بصدقه دون الفاسق والاولى ان يتمسك بالاجماع ويقال مفهوم المخالفة على تقدير حجيته
انما يكون حجة اذا لم يعارض بما هو اقوى منه وههنا قد عورض بالاجماع القاطع فلا يكون
حجة على ان كلام الشارع يجب حمله على عرفه وعرف اللغة لا على العرف المتاخر وقد عرفت
ان الفاسق يصدق على الكافر في العرف المتقدم الثالث الايمان الايمان في اللغة
التصديق وفي الشرع قيل هو اعتقاد بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اي هو
مجموع هذه الامور الثلثة ويدل عليه ما نقل في مجمع البيان حيث قال وروى العامة والخاصة
عن علي بن موسى الرضا ع ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان
وعنه ايضا الايمان قول مقول وعمل معمول وعرفان بالعقول واتباع الرسول وفي بعض
الاخبار المنقولة في الكافي وغيره من الكتب المعتبرة دلالة ايضا على ان الاعمال داخلة في الايمان
وان المؤمن يخرج عن الايمان حين الفسق ثم اذا تاب يصير مؤمنا وقال الفاضل الاردبيلي
اعتبار الاعمال انما هو في الايمان الكامل الذي يكون للذين المتقين المخلصين والا فالايمان
المطلق عند الاصحاب فهو التصديق والاقرار بالله وبرسوله وبجميع ما جاءت به على الاجمال
وبخصوصه كل شيء علم كونه مما جاءت به وبالولاية والامامة والاصابة لاهل البيت ع
بخصوص كل واحد واحد مع عدم صدور ما يقتضي خروجه عنه والارتداد مثل سب

البين والقاء المصحف في القاذورات وما يدل على ان الايمان المطلق هو التقييد العمل بالاركان في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما واقتران الايمان بالمعاصي في قوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبهم واصالة الاستصحاب وعدم النقل وحجتهم انما جائكم فاسق لان غير المؤمن كالغلاة والمجسمة والفطحية واضرابهم فاسق لما عرفت ان الفسق هو الخروج عن الطاعة فيندرج في عموم الاية وقد يعترض بان الفسق هو الخروج مع العلم به ولا ريب في ان من ذهب الى هذه الفرق من اعظم القربات عندهم والجواب ان اعتبار العلم في الخروج في تفسير الفسق لغة او شرعا مما لا دليل عليه والاصل عدمه ومجرد احتماله لا ينافي الظهور واعتباره في العرف المتاخر لو ثبت لا يضر في اندراجه تحت الفاسق في العرف المتقدم اعني عرف الشرع واللغة بحث الفطحية هم الذين يقولون بامامة عبد الله بن جعفر وانما سموا بها لان عبد الله كان افطح الراس وقيل كان افطح الرجلين وقال بعضهم نسبوا الى رئيس من اهل الكوفة يقال له عبد الله بن فطيح ومن ضارعهم اي من شابههم من فرق الشيعة المتمسكين بالملل الفاسدة كالزيدية والواقفية ونظرائهم بحث عبد الله بن ابي بكر هو عبد الله بن بكير بن اعين الشيباني من اصحاب الصادق ع وهو فطحي وقد حكى عن ابن مسعود انه قال عبد الله بن بكير ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وقال العلامة في صه انا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسد وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وهم من الفرق الواقفية و

الا

وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ... والايمان الى القلب في قوله م

والاثنان من اصحاب الصادق والكاظم ع والاخير من اصحاب الكاظم والرضا ع وبنو فضال وهم الحسن بن علي بن فضال من اصحاب الرضا والجواد ع قال الكشي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واحمد بن الحسن بن علي بن فضال وعلي بن الحسن بن علي بن فضال قال العلامة انا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا وكلهم فطحي المذهب الا انه حكى ان الحسن رجع عنه حين موته واقر بامامة ابي الحسن الاول ع واجاب المحقق توضيح الجواب عن احتجاج الشيخ انه ان اراد ان الطائفة اجمعوا على العمل باخبار هؤلاء فهو ممنوع كيف والمشهور هو عدم العمل بها وان اراد ان بعضهم عمل بها فليس ذلك حجة فلا يخص به ظاهر القرآن والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة انما ذكره في صه مناف لما قرره في الاصول الا ان يكون قد رجع عنه لو صح نقل الحكاية عنه كان ذلك منافيا لما في صه وبالجملة يلزم احد امرين اما الرجوع عن الاصل واما الرجوع عما في صه لانه ان لم يثبت النقل فاللازم هو الاول وان ثبت فاللازم هو الثاني والاعتماد عندي على المشهور لما مر من ان غير المؤمن فاسق ودليل الشيخ مدخول مع اعتضاده بالشهرة وهي ملكة اعتبر في العدالة امور الاول الملكة وهي من مقولة الكيف والكيف عرفه بعضهم بانه عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محل اقتضاء اوليا فخرج بقوله عرض الجوهر وبقوله لا يتوقف الاعراض النسبية كالوضع فانه هيئة تعرض الجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض بالقرب والبعد والمحاذات وغيرها وبقوله

يخصص له

لا يقتضي القسمة الكم وبقوله واللاقسمة النقطة والوحدة وهذا القيد انما يحتاج
اليه من يجعلها وجوديين ويخرجهما عن الكيف واما من لم يجعلهما وجوديين او جعلهما
وجوديين وادخلهما في الكيف فلا حاجة اليه بل لا يصح ذكره لا على الثاني فظ واما
على الاول فلانهما يخرجان بقيد العرض لان العرض موجود في محله بمعنى موجودين ودخل
بقوله اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق ثم الكيفية ان اختصت بذوات الانفس
تسمى كيفية نفسانية وهي ان كانت راسخة في موضعها اي مستحكمة فيه لا تزول عنه
اصلا او بسهولة تسمى ملكة والا تسمى حالا فالملكة تسمى كيفية راسخة في النفس وقوله
ملكة اشارة الى ان العدالة من كيفيات الراسخة حتى لو اجتمعت احد من الكبائر كلها
وعن الاصرار على الصغائر ومنافيات المروة من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى عادلا في
الاصطلاح الثاني منع النفس عن الكبائر واختلفوا فيها فقيل تسعة الشرك بالله وقتل
النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين والالحاد في الحرم وزاد بعضهم عليها اكل الربا وزيد السرقة
وشرب الخمر انتهى فصار المجموع اثنى عشر وقيل هي كل ما توعد الله عليه بخصوصه وهذا
اعم مما ذكر لان الكذب والنفاق كبيرة على هذا التفسير دون الاول ونقل عن ابن
عبد السلم انه قال في كتابه المسمى بالقواعد اذا اردت معرفة الفرق بين الكبيرة
والصغيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان
نقصت عن اقل مفاسدها فهي من الصغائر والا فهي من الكبائر كما لو امسك المحصنة

لنزني بها فان مفسدته اكثر من مفسدة القذف مع انهم لم يصرحوا بانه من الكبائر
وكذا لو دل الكفار على عورات المسلمين واسرارهم ليستأصلوهم ويسبوا ذراريهم و
يغنموا اموالهم فان مفسدة هذه المفاسد اعظم من الفرار من الزحف الثالث منع النفس
عن الاصرار عن الصغائر قيل الاصرار مرجعه العرف وبلوغه مبلغا ينفي الوثوق به عرفا وقيل
ان يتكرر منه الصغيرة تكرارا يشعر بقلة مبالاته بدينه اشعار ارتكاب اصغر الكبيرة
وكذا لو اجتمعت صغائر مختلفة الانواع بحيث يشعر مجموعها بما يشعر به اصغر الكبائر
ثم ان قيل الاصرار على الصغيرة كبيرة فذكر المصنف اياه بعد ذكر الكبائر لان ليس بكبيرة
عنده ولا لدفع توهم تخصيصها بغيره الرابع منع النفس عن منافيات المروة اي
ترك ما لا يليق به مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة سواء كان صغيرة
كسرقة حبة والتطفيف بها او من جالس المباحة الاراذل وحرف الدنية مثل
الحجامة والدباغة ونحو ذلك لان فاعل هذه الامور لا يجتنب الكذب غالبا فلا
يحصل الظن بقوله ومنهم من لم يشترط ترك المباحات المفيدة لدناءة النفس
وهو لا يخلو من قوة كما ذهب اليه بعض العامة وهو ابو حنيفة فانه اكتفى في قبول
الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا وقال قطب المحققين
منشأ الخلاف وهو الاختلاف في المعنى العدالة لانها عند الاكثر ما ذكرنا يعني
الملكة المذكورة وعند ابي حنيفة ظهور السلامة عن الفسق وبهذا يكون كل مسلم مجهول
الحال عندهم عادلا ونقل المحقق عن الشيخ المستفاد من كلام الشيخ في العدة

ان العدالة المعتبرة في الرواية غير العدالة المعتبرة في الشهادة فانه قال الراوي لو كان
مخطيا في بعض الاقوال او ما تيك فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرز
فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية
حاصلة وان الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره
انتهى ولا يخفى ان الجرأة على جميع الفسوق حتى الزنا وسفك الدماء لا يكون ذلك منه
الا لعدم مبالاته بالدين وبصاحبه فلا يحصل الامن على اقدامه فلا يحصل الظن
بخبره متحرزا عن الكذب في الرواية قد عرفت مما نقلناه من كلام الشيخ ره انه
لا يشترط في قبول الرواية التحرز عن الكذب مطلقا بل انما يشترط التحرز عنه في الرواية
ولذا قيد الناقل المحقق التحرز بقوله في الرواية هذه الدعوى اي عمل الطائفة
باخبار المجاهيل ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها اي غير اخبار رجال خاصة عملوا بها لكن
الطائفة لعدم قيام الدليل عليه مستبعد لما ذكرنا بعد نقل كلام الشيخ
وهذا الكلام جيد اي كلام المحقق في منعه لما ادعاه الشيخ جيد لنا انه لا واسطة
الدليل على مدعاه قوله تع ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكن الاستدلال بها لما توقف
على مقدمتين احديهما عدم الواسطة بين وصفي العدالة والفسق بحسب الواقع
والاخرى انما تعلق وجوب التثبت بنفس الفسق مطلقا لا بتقدم العلم به اولا شرع من
وهو الفسق الذي تقدم العلم به تصدى اولا لاثباتهما وثانيا لبيان كيفية دلالته
على مدعاه في موضع الحاجة ظرف لعدم الواسطة والمراد بالموضع الحاجة الى

اعتبار

اعتبار شرط العدالة في قبول الرواية وقت اداء الرواية وهذا الوقت انما يكون
بعد انقضاء ثلثين كثير من ازمنة تكليف الرواة غالبا كما يشهد به تتبع الاثار و
تفحص احوال الرجال وفي ذلك الوقت لا يخلو اما يكون لهم الملكة المذكورة او لا
فان كان فهم عدول والا ففساق فلا واسطة ولا في بدو التكليف فيمكن ان
لا يكون لهم الفسق لاجتنابهم عنه ولا يكون لهم الملكة ايضا لعدم حصولها بعد
لاقتضاء حصولها زمانا وبتوسط مجهول الحال انما هو اه محصله ان ثبوت الواسطة
العادل والفاسق انما هو في الذهن لا في نفس الامر كما ان بين التصديق بقيام
زيد والتصديق بعدم قيامه واسطة في الذهن وهي الشك وليس بين قيامه وعدم
قيامه واسطة في الخارج ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف الخ شروع في اثبات
المقدمة الثانية توضيحه ان تقدم العلم بوصف الفسق مثلا غير داخل في حقيقة هذا الوصف
بالضرورة ولا ريب ان وجوب التثبت في قوله تع ان جاءكم فاسق معلق بنفس وصف
الفسق لا بتقدم العلم به من العلم بهذا الوصف لان تعلقه بتقدم العلم به انما يكون
اذا كان الوصف داخلا في حقيقته وقد عرفت انه ليس كذلك فمدلول فهم من
الاية ان وجوب التثبت باعتبار نفس الفسق وهي علة له في نفس الامر ولو لم يكن معلوما
عند تعلق الوجوب بها ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصول ذلك الوصف
وعدمه الى ان يحصل العلم او الظن باحدهما الا ترى انه استشهاد لقوله
وجوب التثبت في الاية الى آخره محصله ان تعليق وجوب التثبت بنفس الفسق

لا بالفسق حال كونه معلوما عند التعليق كما ان تعليق وجوب الاعطاء بنفس البلوغ
والرشد لا بهما حال كونهما معلومين عند التعليق   يقتضي ارادة السؤال و
الفحص حمل السؤال على السؤال عن العدول والفحص على اختبار المكلف بنفسه بعلامات
البلوغ والرشد اولى من جعل العطف للتفسير لان الافادة خير من الاعادة
لا الاقتصار الخ بدليل انه لو اقتصر على المعلومين عند الامر ذمته العقلاء
هذا المعنى اي تعلق التثبت بنفس وصف الفسق لا بما سبق العلم به من هذا الوصف
ان تصيبوا الخ في مجمع البيان معناه حذرا من ان تصيبوا قوما في انفسهم واموالهم
بغير علم بحالهم وما هم عليه من الطاعة والاسلام فتصبحوا على ما فعلتم من اصابتهم بالخطاء
نادمين لا يمكنكم تداركه ثم قال وفي هذا دلالة على ان خبر الواحد لا يوجب العلم ولا
العمل لان المعنى ان جائكم من لا تأمنون ان يكون خبره كذبا فتوقفوا فيه وهذا التعليل
موجود في خبر من يجوز كونه كاذبا في الاقوال وفي كلامه دلالة واضحة على ان هذه العلة
موجودة في خبر العدل ايضا   حيث لا يحجه الآية بالراء المهملة او بالزاء المعجمة كلاهما
بمعنى المنع وضميرها يعود الى صفة الفسق وحيث تقييد للوقوع في الندم وظرف
له لا للتعليل والغرض منه اخراج العادل عن الحكم المذكور لان العمل بخبره لما كان مستندا
الى الملكة المانعة عن الكذب لا يقع العامل في الندامة لو ظهر عدم صدقه في هذا
الخبر وفيه نظر لان الوقوع في الندامة بسبب الاقدام على العمل بخبر من جوز فيه صفة
الفسق في الواقع عند ظهورها علة لوجوب التثبت وهذه العلة موجودة في العادل ايضا

ضرورة

ضرورة ان الملكة لا تقتضي عدم جواز فسقه في نفس الامر فلا يتم ما فرع عليه الحكم المذكور
ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اي لا مدخل لسبق العلم بحصول صفة الفسق
في الوقوع في الندم بل الوقوع فيه حاصل في صورتي سبق العلم بها وعدمه   اذا عرفت
هذا شرع في بيان كيفية دلالة الآية على اشتراط العدالة اي اذا عرفت ما ذكرنا من انه
لا واسطة بين صفتي الفسق والعدالة بحسب الواقع ومن ان وجوب التثبت متعلق بنفس صفة الفسق
لا بالوصف المعلوم منه ظهر لك انه يصير مقتضى الآية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة
في الواقع ونفس الامر كما تقتضيه المقدمة الثانية فيتوقف القبول على العلم بانتفاء تلك الصفة
كما يقتضيه وجوب التثبت وهو اي وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع يقتضي
بملاحظة نفي الواسطة كما يقتضيه المقدمة الاولى اشتراط العدالة وفيه نظر لان وجوب التثبت
انما يقتضي ذلك اذا كان مفهوم الشرط حجة والخصم منهم الشيخ لا يسلمه ولو سلم فالتعليل في
الآية وهو قوله تعالى ان تصيبوا اولى بالتعويل عليه من مفهوم الشرط وقد عرفت ان هذا
التعليل قائم في خبر العدل ايضا فليتأمل   وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول
بقبول رواية المجهول استدل هذا القائل بالآية ايضا بان وجوب التثبت مشروط
بالفسق واذا انتفى الشرط انتفى المشروط والفسق منتف في مجهول الحال فلا يجب التثبت فيه
والجواب ان هذا مبني على ثبوت الواسطة بين العدل والفاسق وقد عرفت بطلانه و
قوله والفسق منتف في مجهول الحال ممنوع بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشيء
العلم بعدمه فيجب الاختبار والفحص للتحقيق الا ان الاصل عدم الفسق فيه لان الظهور بالاسلام

يقتضي ذلك فيحصل الظن بعدمه لانا نعارض بمثله ونقول الاصل ثبوت الفسق فيه لان الفسق
اغلب واكثر فيحصل الظن برجحانه ولانه يقتضي الحق ان الشهوية والغضبية وهما غريزتان في الانسان
والمظنون وقوع المقتضي الصفة الغريزية ما لم يظهر خلافه واعلم ان قطب المحققين لما
راى ثبوت الواسطة قال ودليل اشتراط العدالة هو الاجماع لا التثبت على ما قيل لان انتفاء
الفسق لا يستلزم العدالة لثبوت الواسطة ويرد عليه بعد ثبوت عدم الواسطة ان الاجماع غير
متحقق اما عندنا فلما مر من ان اشتراط العدالة مشهور بين اصحابنا واما عند المخالفين
فلمخالفة بعضهم كما عرفته في اول البحث ولو نهض دليلا لخصصنا به ظاهر الاية كما
لو نهض العمل الذي ادعاه الشيخ دليلا على مذهبه وهو قبول رواية المتحرز عن الكذب وان
كان فاسقا بجوارحه لخصصنا به عموم ظاهر الاية لان ظاهر الاية دل على وجوب التثبت في خبر
الفاسق مطلقا سواء كان فسقه بلسانه او بغيره من الجوارح والعمل المذكور على تقدير تحققه
ودلالته دل على قبول خبر الفاسق بالجوارح اذا كان متحرزا عن الكذب فتعارض العام والخاص
ووجب حمل العام على غير مدلول الخاص جمعا بين الدليلين ونفي في المقام اي في مقام اشتراط
العدالة بالمعنى المذكور من هو كذلك اي من بعد عهده عن اول زمان التكليف
ولا يكون له ملكة لان الرسوخ معتبر فيها كما مر وهو انما يحصل بكثرة ملابسة ترك المحرمات وهذا
يستدعي زمانا معتدا به ولا يحصل بدونه قال قلت هل يمكن تحقق الملكة في اول التكليف
كما يشعر به قوله فيمكن في حقه تحقق الواسطة قلت نعم لجواز ان يحصل للصبي من باب
التمرين ملكة ترك المحرمات فيكون هو عند البلوغ عادلا فلا يقوم الحجة باشتراط

العدالة

العدالة مطلقا اي في جميع الافراد الرواة او في جميع زمان التكليف وحله
اي حل الاشكال على وجه يظهر اشتراط العدالة مطلقا الا الواسطة المذكورة يعني من
لم يقع منه معصية توجب الفسق ولم يوجد له ملكة العدالة وان كان ملكة تجنب الذات
لعدم امتناعه عقلا لكن وجودها في الخارج غير معلوم لما ذكر ملخص فلم يثبت الواسطة
فتم اشتراط العدالة بمقتضى الاية الكريمة مطلقا سلمنا وجودها في الخارج لكن علة وجوب
التثبت في الفاسق وهي عدم الحجر عن الكذب المستلزم للندم عند ظهور عدم صدقه موجودة
فيها ايضا فوجب التثبت فيه لما سيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل
توجد فيه تلك العلة وفيه نظر لانا لا نسلم ان العلة هي ما ذكرتم بل هي ان الفسق الموجب
ووقوف الندم علة لعلية كما هو ظاهر الاية او الفسق مع الوقوع وهذه العلة غير موجودة في
الواسطة سلمنا لكن لا نم ان العلة عدم الحجر عن الكذب المستلزم للوقوع في الندم مطلقا بل
هي عدم الحجر الناشي من الفسق وهي غير موجودة فيها الشرط الخامس الضبط
المراد به غلبة الذكر على السهو وانما اشترط ذلك ليتمكن له الاحتراز عن الامور المذكورة
ليحصل رجحان طرف الاصابة فيجب العمل بخلاف ما اذا لم يتحقق فانه يحتمل ان يكون السهو
اكثر من الذكر او مساويا له وبان على التقديرين لا ترجيح لطرف الاصابة ثم ان الضبط كما
صرح به العلامة يعرف بكثرة استعلام الاشياء منه مرة بعد اخرى وبلا عادة ما حفظه
بعد وقت ولو قدر على ضبط قصار الحديث دون مطولاتها قبل منه الاول دون
الثاني وعرض بعض المتاخرين بانه كيف يمكن الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء

الرجال رجال سند من غير نص على ضبطهم واجاب بانهم يريدون بالتوثيق انه
عدل ضابط لان لفظ الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره
هذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة انت تعلم ان هذا الكلام يدفع
الاشكال في الحكم بكون الحديث صحيحا او موثقا لا في الحكم بكونه حسنا لعدم تعرض علماء
الرجال لضبط الممدوحين   ولا خلاف في اشتراطه فقد يظن ان اشتراط العدالة
يغني عن اشتراطه لان العدل اذا علم من نفسه عدم الضبط لم يقدم على النقل تحرزا عن ادخال
ما ليس من الدين فيه وهذا ليس بشيء لان العدل اذا كان كثير السهو فربما سهى انه
ضابط او كثر السهو او ان الحديث مضبوط فينقله ولا ينافيها انما هو النقل مع العلم
بالسهو او بعدم الضبط المفضي الى الكذب غالبا   او بدل لفظا بآخر مع انه لم يمكن
له مدخل في المدلول والا فالنقل بالمعنى جائز   قال المحقق تأكيد وتقوية لقوله لم
يقدح   تعرف عدالة الراوي لما كانت العدالة ملكة وهي كيفية نفسانية غير ظاهرة
وقد جعلت مناط الاحكام كثيرة كقبول الرواية والشهادة وصحة الامامة ونحوها ومناط
الاحكام يجب ان يكون معلوما منضبطا عبر والعلم بها امور منها الامتحان والاختبار
بالصحبة المتأكدة والملازمة المتكررة في ازمنة متكثرة بحيث يظهر احواله ويحصل
الاطلاع على سريرته وصدق اقواله لتحصيل العلم باجتنابه عما يخل بها مما ذكرناه آنفا و
منها اشتهارها بين العلماء واهل الحديث العارفين بحقيقتها سواء بلغوا حد التواتر
ام لا ومنها شهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة المفيدة بها ومنها تزكية العادل

العالم

العالم بها ومنهم من اعتبر كون المزكي اماميا وبناء هذا على اشتراط الايمان في العمل بخبر
الواحد والمقصود ما اشترطناه لابد له من ان نشترطه هنا ايضا وكانه لم يصرح به اكتفاء بما سبق
ثم ما يظهر من كلامهم في بعض الاوقات من الاكتفاء في الجرح بقول غير الامامي محمول اما على الغفلة
عن هذا الاصل او على كون الجارح مجروحا كما وقع في الخلاصة من جرح ابان بن عثمان بكونه فاسد المذهب
تعويلا على ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية مع ان ابن فضال
فطحي فقبل جرحه لمثل ابان بن عثمان والعمل العلامة ثقة ومذهبه في غير هذه الرواية وان كان
كلامه ظاهرا فيما ذكرناه واعلم ان التزكية لها خمس مراتب الاولى ان يحكم العدل الامامي
بعدالة الراوي ان كان ممن يرى العدالة شرطا لقبولها الثانية ان يعدله العدل الامامي مع ذكر السبب
الثالثة ان يعدله عدل ولم يذكره لكنه عارف باسباب العدالة الرابعة ان يروي عنه من هو
لا يروي الا عن عدل الخامسة ان يعمل بخبره وهو تعديل اذا علم انه عمل بخبره لا بدليل آخر
وافق خبره والاولان لا اختلاف فيهما بخلاف البواقي   لنا انها شهادة ربما ان التزكية
شهادة وكل شهادة يعتبر فيها التعدد فالتزكية يعتبر فيها التعدد والجواب عنه اولا بالمعارضة
وهي انها خبر والخبر لا يعتبر فيه التعدد فالتزكية لا يعتبر فيها التعدد وثانيا انها خبر لا ان الشهادة
لابد من ان يكون مستندا الى العلم القطعي والعلم بالعدالة ممتنع عادة غايته ما يحصل
هو الظن ومنه يظهر منع الصغرى وثالثا بمنع كلية الكبرى لقبول شهادة الواحد في بعض المواد
عند بعض علمائنا بل القبول بشهادة المرأة الواحدة في بعض الاحوال عند اكثرهم وهلا
كانت التزكية من هذا القبيل   وان مقتضى اشتراط العدالة انه هذا دليل آخر لنا

لم يقتض اشتراط العدالة لقبول الرواية اعتبار حصول العلم بالعدالة ليعلم صدقه في الرواية
والبينة اعني شهادة الشاهدين بالعدالة يقوم مقام علمنا بها شرعا فمعنى ان البينة عوض ذلك
العلم وسوى ذلك اي سوى يقوم مقام العلم شرعا اعني تزكية الواحد وحده يتوقف
الاكتفاء به على الدليل والاصل عدمه وفيه نظر لانه لم يرد باعتبار حصول العلم اعتبار حصول
العلم القطعي فهو ممنوع كيف وكثيرا ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة فهو مفيد للظن بها وان اراد به
به حصول الظن فهو مسلم والظن يحصل بتزكية العدل الواحد ايضا فعدم الاكتفاء به
ودعوى الزيادة لانه لم يرد دليل والاصل عدمه وقد اورد بعض المتاخرين على مدعي
الزيادة بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم
ناقلون لتعديل اكثر الرواة من غيرهم ولو اتفق الاثنان منهم على التعديل لا ينفعه في
في الحكم بصحة الحديث الا اذا ثبت ان مذهب كل من فيهما الاثنين عدم
الاكتفاء في تزكية الراوي بالواحد ودون ثبوته خرط القتاد بل الذي يظهر خلافه
اذ العلامة صرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد والذي يستفاد من كلام الكشي
والنجاشي والشيخ وابن طاوس وغيرهم واعتقادهم في الجرح والتعديل على
النقل عن الواحد كما يظهر من تصفح كتبهم فكيف يتم لمن يجعل التزكية شهادة ان
يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين من هؤلاء له في كتبهم وحال
ما عرفت مع ان شهادة الشاهد لا تتحقق على الوجه في كتابه نعم لو كان هؤلاء
الذين كتبهم في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان ممن شهد عنده كل واحد منهم

عدلا ان

عدلا ان كل الراوي وكانوا من الذين خالطوا رواة الحديث واطلعوا على عدالتهم شهدوا
عليها لهم واحتجوا بان التعديل شرط اه كم لتقرير الاحتجاج بوجه آخر وهو
ان العدالة شرط لقبول الرواية فلا يزيد من اثباتها على مشروطها والا لزاد
الشرط على المشروط في الفرع على الاصل فلا شراه الا مجرد دعوى يمكن ان يجاب بان
الظن المستفاد من الشرط لم لا يكون وجوبه واعتباره زايدا على المشروط كما هو
شان المقدمات والطهارة مكابرة مسلما ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة
لا التعديل وهذا لا يرد على التعديل الذي ذكرناه يمكن ان يجاب عنه بان ثبوت
العدالة مشروط بالتعديل عند فرض عدم امكان ثبوتها بغيره فالتعديل شرط في
قبول الرواية بالواسطة وهذا القدر كاف في الشرطية على ان امكان غيره لا يكفي
لا ينافي شرطية البعض لجواز ان يكون للشيء الواحد شروط متعددة سلمنا و
لكن زيادة الشرط اي سلمنا ان الشرط في قبول الرواية هو التعديل ولكن زيادة الشرط
بمعنى كونه مفتقرا للثبوت على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة يعني افتقار
ثبوته الى الشاهدين في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد اكثر من ان يحصى
الا يرى ان وجوب الحد وثبوته لاجل القذف يثبت بخبر الواحد وهو مشروط
بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل واحد منهما يفتقر الى الشاهدين وفيه نظر
من وجهين الاول ان هذا رد من باب الشهادة والتزكية من باب الاخبار فقياس احدهما
على الآخر قياس مع الفارق لا يقال التزكية ايضا شهادة فلا فارق لانا نقول

لو ثبت ذلك لكان كافيا فى نقض الدليل فلا حاجة الى هذا التطويل الثانى ان موضوع المسئلة
هو ان الذى يقتضيه الاصل عدم الاحتياج فى التعديل الى عدلين لان المقصود منه حصول
الظن بعدالة الراوى وهو يحصل بالواحد ولا ينافى ذلك ثبوت الاحتياج اليهما فى مواضع
باعتبار النص فيهما والذى يقتضيه الاعتبار هو الذى يقتضيه الاعتبار ان وجوه
التمسك فى الحكم بان الواحد يكفى فى التعديل ينفى زيادة الشرط على المشروط بناء على
طريقة اهل القياس فسلوك هذه الطريقة مع الحكم ببطلانها دخول فى الضلالة فلا
توصله الى المطلوب والا لوجب الزام الخصم ايضا لان الخصم ايضا من مبطليها وقد احتج
بعض المتاخرين بان هذا قياس بطريق الاولوية وهو معتبر عندنا اقول الاولوية
ممنوعة فان العدالة لما كانت من الامور الباطنة الخفية كان الوصول اليها بطريق
الاختيار متعسرا جدا فيحتمل فيه الخطاء قطعا او مع ذلك كان الفسق راجحا عليها
لانه الاكثر والاغلب ولانه مقتضى القوة الشهوية والغضبية وهما غريزيتان فا
لمظنون وقوع مقتضاهما ما لم يدل دليل على خلافه فاذا اخبر واحد بالعدالة
لا يحصل للناظر حصولها مع وجود هذه الاحتمالات فلا بد ان ينضم معه عدل
آخر ليحصل منهما ظن بحصولها وهذا بخلاف الرواية فانها يتوقف على السماع فقط
فلا يتصور فيها تلك الاحتمالات القوية المعاندة لحصول الظن فسماع خبر واحد يكفى
لان هناك مانع من حصول الظن لا يوجب سماعه حيث كان فيه مانع اصلا حيث
فضلا عن ان يوجبه بطريق الاولوية وعلى الثانى ان مبنى اشتراطه

العدالة معارضة يثبت بها نقيض موضوع المسئلة وهو انه لا يكفى الواحد فى التعديل بل لا بد
من الاثنين لقيامهما مقام العلم بالعدالة شرعا وهو المطلوب بخلاف الواحد فيتوقف قبول
الخبر على العلم بانتفائها ان اراد بالعلم القطع فهو ممنوع اذ حصول العلم بانتفاء صفة الفسق
مما قطعا وان اراد به الظن فمسلم ولكن لا ينفعه لان الظن بانتفاء صفة الفسق موقوف
على الظن بالعدالة لا على العلم بها والا لحصل بالشاهدين ايضا ولا ريب ان الظن
بها يحصل بالواحد ايضا فمن ادعى اعتبار الشاهدين ولم يكتف بالواحد فعليه اقامة الدليل
وفرض العموم فى الاية آه الظاهر انه يقتضى نقض التفصيل لكونه منعا لعمومية الاية بحيث
يتناول خبر الواحد فى التعديل وايراد لزوم التناقض مستندا له وقد قلنا ان
مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء فقد عرفت ان مقتضاها توقف
القبول على الظن بالانتفاء وهو يحصل بالواحد ايضا والمخصص يحتاج الى دليل ولا
دليل فلا تناقض لا تجامع ما ذكرتموه آه اى لا تجامع ما ذكرتموه من ان
مقتضى الاية توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ورد على قبول
الشاهدين العدلين ايضا لانها انما تفيد الظن بانتفاء صفة الفسق دون العلم فوجب
ان يكون كالواحد غير معمولة لانا نقول اى لانا نقول شهادة العدلين مقبولة
شرعا وقائمة مقام العلم بدليل خارجى وهو الاجماع واعتبار الشارع وظاهر الاية
دل على اعتبار العلم بالانتفاء فتعارضا فوجب تخصيص الظاهر بغير محل الشهادة
جمعا بين الدليلين كيف وتخصيصها لازم لعين ان تخصيص الاية غير مختص

بمنزلة هنا في اعتبار شهادة الشاهدين بل هو جار على مذهب من اعتبر شهادة
الواحد واعتبر شاول الآية لما اصولاان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد اتفاقا
فهو خارج عن ظاهر الآية والآية مخصصة بما سواها وهو ان اكثر الشهادة الزواهد
اى عدم الاكتفاء بالواحد فى تزكية الشاهد والحكم بانها مثلها فى اعتبار
التعدد ومن اكثر الشواهد على ان النظر فى الوجه الاول انما هو الى القياس وذلك لانهم
لما راوا ان الشرط والمشروط فى باب الشهادة متساويان فى اعتبار التعدد
زعموا ان الشرط لابد من ان لا يزيد على المشروط فحكموا بان التزكية فى الرواية
لابد ان يكون مثلها فى الاكتفاء بالواحد ليكون الحكم فى شرط كل واحد من الرواية
والشهادة ما هو الحكم فى مشروطه وهذا توهم محض لان الحكم الشرط فى باب
الشهادة ثبت بدليل آخر لا بقياسه اصله ويمكن ان يكون هذا اشارة الى
ابطال الدليل الثانى وهو استظهار بعض الافاضل المتاخرين والمقصود ان
الطالنا هذا الدليل ومن اكثر الشواهد على ان مبنى ما ذكروه والقياس لان مبناه
اما القياس او الآية فاذا ابطلنا الثانى بقى الاول فليتامل فقال قوم با
لقبول فيهما قال القاضى ابو بكر يكفى الاطلاق فيهما لان الجارح والمعدل ان
لم يكن له بصيرة او لا على التقديرين لا يوجب ذكر السبب لا على الاول فلحصول
الظن بصدقه فيهما فلا حاجة الى ذكر السبب ولا على الثانى فلان الشهادة على غير
بصيرة تقدح فى العدالة فلا اعتبار لقولهما فلا وجه لذكر السبب ويرد عليه

ان السبب الجرح والتعديل مختلف فيه فلعله سبب عنده لا عندنا فلا بد من ذكر السبب ليظهر انه
سبب ام لا ويمكن ان يجاب بان الظاهر ان العدل العارف بمواقع الخلاف فيهما انه لا يطلقهما
الا مع حصول الوفاق على احدهما لان اطلاقه مع الخلاف تدليس وانت خبير بان
هذا الجواب يشعر بان مذهب القاضى هو التفصيل الذى سينقله المصنف والدة
وهو انه اذا كان عادلا بلا خلاف يجوز للعدل الاطلاق فى تعديله واذا كان
مجروحا بلا خلاف يجوز الاطلاق فى جرحه والا اذا كان عادلا فى مذهب مجروحا
فى مذهب آخر يجب عليه ذكر السبب فاوجبوا ذكر السبب فيهما لانه
لو اكتفى بالاطلاق لم يثبت لحصول الشك فيها لجواز ان يكون السبب امرا
خفيا فلعله غفل عنه لخفائه والجواب ان الظن يحصل بقول العدل اذ الظاهر انما
يقبل مع المعرفة وكما يمكن حصول الشك بل الجرح والتعديل يجوز ان يكون بما
هو سبب فى اعتقاده لا فى اعتقادنا لم يتوجه هذا الجواب بل الجواب عنه تجويز
تخصيص وجوب ذكر السبب فى محل الخلاف لا مطلقا فاوجبه فى الجرح دون
التعديل لانه لو اكتفى بالاطلاق فى الجرح لادى ذلك الى تقليد المجتهد الجارح و
الى غيره علمه بمجرد قوله لان اسباب الجرح مختلفة بخلاف الاكتفا فى التعديل اذ
لا اختلاف فى سببه لانه واحد وهو العدالة وفيه نظر من وجهين اما اولا فلان
عدم اسباب الجرح اسباب للتعديل والاختلاف فى الاول يستلزم الاختلاف
فى الثانى فالقول بتحقق الاختلاف فى الاول دون الثانى مفسد الرأى الشافعى

ولا ثانيا فلان ذلك على العدم ثم انه انما يقتضي ذكره في محل الخلاف لا مطلقا
والرابع بعكس لان العدالة يتصنع فيها الناس ويتكلف الاتصاف بها فلا بد
من ذكر السبب ليتميز المتصنع عن غيره بخلاف الفسق فانه لا تصنع فيه فلا التباس
فلا حاجة الى ذكر السبب وفيه نظر لان من وجهين الاول ان غاية العدل يفيد
الظن بانه عادل لانه ما لم يميز المتصنع عن غيره لم يعدله والثاني ان انتفاء
السبب المخصوص يعني التصنع في الفسق لا يقتضي عدم وجوب ذكر سبب الجرح لجواز
ان يكون هنا مقتض اخر مثل كثرة الاختلاف في اسبابه او جواز الخفا
فيها او استناده الى اعتقاد الجارح   حيث يعلم عدم المخالفة اي
حين يعلم كل واحد من المعدل والجارح عدم المخالفة للمجتهد والمجتهد او الحاكم
له في اسباب التعديل والجرح   ومع انتفاء ذلك اي العلم بعدم المخالفة
وجب ذكر السبب سواء كان هناك علم بالمخالفة اولا   ووجهه ظاهر
لان ذكر الاسباب في صورة العلم بعدم المخالفة عبث وعدم ذكرها في صورة
عدمه تدليس وتلبيس ولبس هذه الصورة بالصورة الاولى مع الاختلاف
بينهما لجواز ان لا يكون ما ظنه سببا في الثانية سببا عند المجتهد او
الحاكم بخلاف الاولى   ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة لان علم
الجارح والمعدل بالاسباب لا يقتضي عدم ذكرها لجواز الاختلاف فيها فلا بد
من ذكرها ليعرف النسبة ويرتفع التدليس المنافي للعدالة   اذا

تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عادل ويقول الاخر هو فاسق فلا بد
في حصول التعارض من الاتحاد في الزمان فلا تعارض فيما اذا اخبر عن عدالته في سنة
كذا واخبر اخر عن فسقه في زمان قبله او بعده   قال اكثر الناس يقدم الجرح
على التعديل مطلقا وقال بعضهم لا بد في ترجيح احدهما على الاخر مطلقا بكثرة العدد وشدة الورع
الى غير ذلك مما يرجح به احدى الروايتين على الاخرى وفصل ثالث بان الجارح اما ان يعين
السبب اولا فان عين فاما ان ينفيه المعدل اولا فان نفاه فاما بطريق يقيني اولا
ففي صورة واحدة وهي ان يعين السبب وينفيه المعدل بطريق يقيني كقول الجارح انه قتل
فلانا في اول هذا الشهر ويقول المعدل انا رايته حيا في اخره وجب التقديم بالترجيح وفي
صورة الثلث الباقية وجب تقديم الجرح على التعديل   اذ غاية قول المعدل انه
لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمت هذا الوصف لا يتم فيما اذا قال كل واحد منهما انا علمت
كما اذا قال الجارح انا علمت انه ترك صلوة الصبح في يوم كذا الا انه كنت ملازما له وقال
المعدل اني رايته يصليها وفيما اذا عين الجارح سببه ونفاه المعدل بطريق يقيني
كما في المثال المذكور فلا بد فيهما من المصير الى الترجيح   كان الجارح كاذبا اي في
حكمنا لا في نفس الامر ولو قال لان قوله كان الجارح كاذبا كذبنا الجارح وبدل قوله كانا
صادقين صدقناهما لكان اظهر   والجمع اولى اي الجمع بين تصديق العدلين
اولى من تصديق احدهما وتكذيب الاخر وانما قال اولى لان الجمع بين مقتضى
الجرح والتعديل عنى الحكم بفسق الراوي وعدالته غير ممكن   وهذه الجملة مدخولة

اما لانها لا تجري فيما ذكرناه من الوجهين واما لان المعدل يقول انا علمت عدالته
يعني الملكة المذكورة والجارح يقول انا علمت فسقه يعني انتفائها فايهما صدقته كذبته
كذبت الآخر واما لانه لا دليل على اعتبار مثل هذا الرجحان كما دل عليه قول الى وكل
رجحان يحكم الشارع الصحيح باعتباره   وما قاله هو الوجه لان المعتبر هو الظن وانما يحصل من قول
من له المرجحات المعتبرة في تقديم الرواية وقد فعله العلامة في الخلاصة في مواضع كما في ترجمة ابراهيم
بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري وكذلك في ترجمة اسمعيل بن
مهران وغيره لكنه ما قرره في نهاية الاصول ينافي فعله هذا حيث لم يعتبر الترجيح بالمرجحات في
الصور الثلث التي ذكرناها آنفا بل حكم بتقديم الجرح   لان الاصحاب لا ينحصرون في
العدول حتى يكون ان اخبرني بعض الاصحاب بتعديل الذلك البعض الذي هو بمنزلة اخبرني عدل
سلمنا ان كان المراد به تسليم ان الاصحاب ينحصرون في العدول لم يكف لقوله لكن التعديل انما
يقبل مع انتفاء معارضة الجرح معنى ان كان المراد به تسليم ان اخبرني بعض الاصحاب تعديل
لا يمكن ان هذا القول تعديلا انما هو بسبب انحصار الاصحاب في العدول وتسليم المعلول يستلزم تسليم العلة
المستخلصة لو كانت واحدة ويمكن ان يجاب بان تسليم السبب من حيث هو لا يستلزم تسليم المسبب
انما يفيد مع انتفاء معارضة الجرح له اشارة الى ان المراد بالاكتفاء في كلام المحقق هو
القبول وفي كلام المحقق ايضا اشارة اليه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابي يعني الامامية يقبل و
مقصود المص ان قبول التعديل يعني جعله سببا للعمل في وقت ما مشروط بعدم معارضة الجرح له
وتحقق هذا الشرط موقوف على تسمية العدل لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يعلم تحققه فلا

وكذلك م

وجود

وجود المعارض فلا يقبل اصلا وبالجملة مقصود المحقق ان التعديل في اخبرني بعض اصحابي مقبول و
المص يمنع ذلك ويقول ان قبول التعديل مشروط بشرط يستحيل تحققه هنا وليس مراد المحقق
بالاكتفاء بالتعديل عدم احتياجه الى شرط ومراد المص بيان احتياجه الى النظر في
وجود الجارح وعدمه ليرد عليه ان تعديل الراوي المعين ايضا غير كاف لانه لا بد فيه ايضا
من النظر في وجود الجارح وعدمه فلا اختصاص لعدم الكفاية بصورة الابهام   من
هذا القبيل اي وصف الرواية بالصحة من قبيل التصريح بعدالة الراوي فيجري فيه ما ذكرنا
في التعديل من ان قبوله مشروط بعدم معارضة الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على
تعيين الرواة فان عينت قبل بعد النظر مع عدم وجدان المعارض والا فلا يقبل اصلا
لاحتمال وجود المعارض   ظاهر معروف قال المحقق الالفاظ التي يعلم نسبة الخبر بها
الى رسول الله صلعم او واحد الائمة عم اربع مراتب الاولى ان يقول سمعت رسول الله
او شافهني وحدثني بكذا ويلي ذلك في القوة ان يقول قال رسول الله صلعم او سمعته منه او حدثني
ويليه ذلك في القوة ان يقول امر رسول الله صلعم ويليه ان يقول روينا عن رسول الله صلعم
وههنا الفاظ اخر ليست صريحة في الرواية منها ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او يقول
من السنة كذا او يقول الصحابي كنا نفعل كذا فهذه الالفاظ لا يعلم من نفسها الدلالة
على الرواية ما لم ينضم اليها ما يدل على القصد بها   السماع من لفظه سواء قصد
الراوي اسماعه وحده او اسماع جماعة هو واحد منهم او اسماع غيره بحضوره و
الفاظه عند الاداء على الاولى ان يقول حدثني فلان او اخبرنا او سمعته يحدث وعلى

الاخبر سمعته يحدث او قال وحدث او اخبر فلانا الا اخبرنا ولا حدثني اذ لم يخبره
ولم يحدثه فيكون كاذبا   ودونه القراءة عليه هذا هو الاصح لانه يتطرق
في القراءة عليه من السهو والنسيان وغفلة الراوي ما لا يتطرق في الاول
والحنيفة قالوا انا او لويته هذا على الاول والمالكية قالوا بالمساواة بينهما
مع اقراره به وذلك بان يقول نعم اذا قال له القاري هل سمعت هذا الحديث او
يقول الامر كما قرئ علي بعد فراغه من القراءة وانما اعتبر هذا لان القراءة
بدونه صريحا او ضمنا لا اعتبار لها لاعتبار الغفلة عن السماع او عن النكير ولو لم ينكر
ولم يوجد ما يوجب السكوت عن الانكار من اكراه او غفلة او غيرهما من الموانع والانكار
فقيل العمل به وقيل لا يعمل به لان السكوت في تقرير وتصديق له باقراره ويوهم الصحة
انه بعيد على العمل به مع عدم التصريح   وحكى عن بعض الناس نقل عن الحنيفة ايضا انهم
ينكرون جواز الرواية بالاجازة مطلقا محتجين بانه لو جاز لجاز ان يقول حدثني
او اخبرنا اجازة والتالي باطل لانه كاذب اذ الراوي لم يحدثه اذ لم يوجد منه
نقل الحديث ولا ما يجري مجرى نقله والجواب اولا بمنع الملازمة لجواز ان يقول انبأنا
وان لم يجز اخبرنا وحدثني وثانيا بمنع بطلان التالي وما ذكره في اثباته من انه لم يحدثه
ان اراد انه لم يحدثه اصلا لا صريحا ولا ضمنا فمم وان اراد انه لم يحدثه صريحا فمسلم لكن
لا يلزم منه الكذب كما لو قرئ على الراوي فانه يجوز بالاتفاق حدثني قراءة مع
انه لم يوجد منه نقله ولا ما يجري مجراه   احدهما قبول الحديث آه اي احدهما

انه

١٨١

انه يجب على المجاز له وغيره قبول الحديث والعمل ويجوز للمجاز له عند نقله لغيره ان يقول
اخبرنا اجازة ونحوه من الالفاظ التي يفيد ظاهر انطق الشيخ به ويخص بالقرينة ومنع الاجازة
بما هو الواقع في نفس الامر من الاتيان والاعتراف والدليل على جواز هذا القول ما اشار اليه
المص بقوله لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي الى آخره ومنهم من انكر جوازه لاشعاره بنطق
الشيخ وهو كذب فلا يجوز ارتكابه بل يقول انبأنا فان الانباء وان كان اخبارا في اللغة
القول خ — لكنه ايذان واعلام في العرف يقال الغراب منبئ الانباء ولا يقال مخبر الاخبار وهذا الفعل
ينبئ عن العداوة والقداوة ولا يليق بمحل الجواب انه يجوز اخبرنا اجازة كما يجوز انبأنا
والكذب انما يلزم لو لم يكن هناك قرينة صارفة للاخبار عن ظاهره وهي موجودة لان الاجازة
دليل على ان المراد بالاخبار هو الانباء والايذان فلا فرق بين العبارتين   يجوز مع
القرينة لان اخبرنا حقيقة في نطق الراوي به ويستعمل مجازا في الايذان من غير نطق
المقصود خ — قوله — والقرينة هي قوله اجازة فلا مانع منه لان المانع المقصود هنا اما ظهور الكذب
كما مر واما المناقضة بين مفهومي اخبرني واجازة لافادة الاول النطق به والثاني
عدمه كما ادعيه السيد ولا يصلح شيء منهما للمانعية   ثم ان جماعة من الناس منهم ابو
عبد الله النيسابوري صاحب المستدرك على الصحيحين حيث قال القراءة على الشيخ
اخبار منه عرفا ووجدنا شيوخنا على ذلك ونقل الاطلاق عنهم مقيدا بما ذكرنا لا مطلقا
لان الاطلاق يشعر بنطق الراوي وليس له نطق فهو نوع كذب   وهذا من السيد
في غاية الغرابة الا ان السيد اعتبر الدلالة بحسب الحقيقة في الرواية في المقصود بانه

هو الاخبار بالنطق وقراءة عليه يا قفه فان صح ما اعتبره لم يرد عليه ما اورده المصنف
والا فالبحث هذا دون ما اورده المعنى الثاني من المعنيين لجواز الرواية بالاجازة
تجويز ان يقول الراوي بالاجازة حدثني واخبرني مطلقا من غير تقييد بقيد الاجازة
وقد نسب هذا الى بعض العامة قائلا بان اجازة الشيخ اخبار منه والحق ان هذا ليس بشيء
لان الاجازة ليست باخبار لغة وعرفا واخبرني يدل على الاخبار فهو كاذب فلا ينبغي
للعدل ارتكابه ولذا قال المصنف وهو بالاعراض عنه حقيق حيث تحمل ولما الاجازة
مع حاصله ان الاجازة لا حكم لها في قبول الحديث وجواز العمل به ونقله الى الغير لان من تحمل
حديثا فله نقله وروايته سواء قال له الشيخ اجزت لك نقله او لم يقل ومن لم يتحمله فليس له
نقله مطلق ولا يخفى انه ولا له هذا ظاهرا على ان الاجازة لا يحصل بها التحمل وعلى ان
المجاز له لا يجوز له نقله مطلقا وانى قلت فالظاهر الاحتمال ان يكون المقصود ان الاجازة
لا حكم لها في جواز اخبرني وحدثني بل ان من تحمل حديثا فله نقله على وجه يقتضيه تحمله سواء
حصل التحمل بالاجازة او بغيرها من الوجوه المذكورة وليس له نقله على غير ذلك
الوجه فمن تحمل بالاجازة فله ان يقول عند نقله انبأني وليس له ان يقول اخبرني
وحدثني لا مطلقا ولا مقيدا يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ
حدثني واخبرني مطلقا ومقيدا واورد عليه ان هذا الغرض لا يستفاد
من العبارة المذكورة والتعليل المذكور فيها لو تم لدل على نفي جواز الرواية بالاجازة
مطلقا وانت تعلم ان العبارة المذكورة يحتمل حملها على هذا الغرض وان كان بعيدا

كما ذكرناه

كما ذكرناه ثم قوله لو تم اشارة الى ان قول السيد ما ليس له ان يرجو به بدون الاجازة
قوله ربما يجوز له ذلك مع الاجازة ثم مع قراءته عليه فاقرب ما جاء في الموصول اوبيان له
ومعناه ان يقول القارى للشيخ هل سمعت هذا الحديث فيقول نعم حدثني
واخبرني اي اما مطلقا من غير تقييده بقراءة عليه كما هو مذهب قليل من الاصوليين
او مقيدا بها كما هو مذهب اكثرهم فلا يرد ان كل المصنفين في الاصول لم يقولوا
بجواز هذه الالفاظ مطلقا فلا يصح قوله كل من منع اجاز هذه الالفاظ ثم انه
لم يعتد بخلاف بعضهم كما مر ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني اي لا مطلقا
ولا مقيدا بالقراءة عليه لان مذهبه نفي جواز الرواية بهذه الالفاظ مع الاطلاق
كما مر ثم قوله وهذا كذب لم يخبره انما يدفع قول من جوز الاقتصار باخبرني
وحدثني لا قول من اوجب انضمام مع قراءة عليه الا ان يدعى ان معنى حدثني
واخبرني انه فعل حديثا وخبرا مطلقا وان كان مع الضميمة ولذلك ادعى
المناقضة بينهما كما مر آنفا هذا متفرع لما صرح به المصنف سابقا فتذكر يحرر
ان يقراه عليه خبرا ان وقوله ويعترف به له شهادة لا ان القراءة عليه من غير
اعترافه لا ينفع لاحتمال الغفلة وقوله اذ علم بانه حديث شهادة لما وجه الشبه بين
المناولة والقراءة له ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة اي بالعبارة المذكورة
وبل قوله واما الاجازة فلا حكم بها الخ وسوق هذا الكلام كما ترى يدل على ان القراءة
على المحدث والمناولة والاجازة كلها من باب واحد حيث حكم اولا بان المناولة مثل

القراءة ثانيا بان الاجازة مثل المناولة وعلى جواز العمل بها ان جاز العمل باخبار الاحاد
وعلى عدم جواز نقل شيء منها بلفظ اخبرنا وحدثنا مطلقا لانه يجوز الرواية بلفظ انبانا
ونحوه كما يجوز الرواية به عند القراءة عليه فهنا عندي في هذا الوجه سواء ان القراءة
والاجازة عند السيد متساويتان في انه لا حكم لها بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثنا
ونحوه لا مطلق وتفاوت عبارته مبتدا او قوله نقل منه جزءه وينبغي ان هذا التوجيه
ما يتوهم من عدم المساواة بين القراءة على الراوي والاجازة لتصريحه في الاول بجواز
العمل به حيث قال والصحيح انها اخره وعدم تصريحه به في الثاني بل الاشارة بعدم
جواز العمل حيث قال واكثر ما يمكن ان يدعى فان الادعاء يشعر بانها ليست في باب المناولة
والقراءة حتى يجوز فيها ما يجوز فيهما وقد عرفت ان في اول هذا الفصل حيث قال
ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه بالنسبة الى العمل انما قيد به لان للاجازة
فائدة اخرى باقية مع كون متعلقها معلوما بالتواتر وهي بقاء اتصال سلسلة الاسناد
بالنبي صلى الله عليه واله كما سيصرح بها من باقي وجوه الرواية وهو السماع من الشيخ
والقراءة عليه للقصر وانها كالاجازة في ان اثرهما بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث
لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر فان فائدتهما حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد مع شرف
زائد وهو رعاية الصحيح والامن من حدوث التصحيف ويبقى في هذا وجوه اخر
مثل المكاتبة وهي ان يكتب الى غيره ان ما هو في الكتاب الفلاني هو من مسموعاتي
ولم يقل اجزت لك الرواية عني او يكتب اليه اني سمعت كذا من فلان فلذلك الغير

ان

ان يعمل بكتابه اذا علم او ظن انه كتابه لان النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام
بعده كانوا يعتمدون بانفاذ الكتب وهو يقول حين الاداء كما ينبغي بكذا
او اخبرني مكاتبة لا اخبرني مطلقا لانه كذب خلافا للعلامة يحيى بن سعيد حيث كتب
الى غيره كتابا بمعرفته وافقه جاز ان يقول ذلك الغير اخبرني فلان بكذا
وفيه نوع مصادرة على غيره قال المصنف في الحاشية النقل مثل شيء
شيء في ثوب او نحوه وقد استعير منها للمناسبة الواضحة بمواقع الالفاظ
من التقديم والتاخير والحذف والذكر الى غير ذلك وعدم قصور الترجمة
عن الاصل في افادة المعنى فان قلت اذا كان الحديث مشتملا على
حكمين ولم يكن لاحدهما مدخل في الاخر هل يجوز الاقتصار على احدهما قلت الا
كما هو ظاهر العبارة لان جواز الاقتصار ربما يصير سببا لطرح احدهما بالكلية
واخراج ما هو حكم من الدين مثل اذا قال ما ليس بحكم فيه ولا ريب
انه بدعة ومساواتها له في الجلاء والخفاء ان شرطا مساواتها
له في اصل الجلاء والخفاء لا في قدرهما فيجوز ان يكون الترجمة مساوية
للاصل في قدر الجلاء او اجلى منه وكذلك يجوز ان يكون الاصل
مساويا للترجمة في اصل الخفاء او اخفى منه واما عكس الاخير في الموضعين
فلا يجوز لانه يخل بغرض المعصوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخفى
من الاصل مع العلم بفهم السامع والغرض لا يفوت حينئذ قلت امكان

الترجمة ص

فوات الغرض في الاستقبال كاف في عدم جواز ذلك لبعض
اهل الخلاف فيه خلاف روي عن ابن سيرين وابي بكر الرازي من الحنفية منعه ووجوب نقله
بصورته واستدلالا بقوله عليه السلم نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها واداها كما
سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ووجه الاستدلال
ان اداء ما سمعه كما سمعه انما هو بنقل اللفظ بعينه على ان السامع قد يكون اذكى من
الراوي فيستفيد من اللفظ ما لا يستفيده الراوي ولذلك يجب ذكره والجواب عنه
لا نم دلالته على وجوب التادي كما سمعه لجواز كونه دعاء لمن نقله بلفظه لانه اولى ولو سلم
فلا دلالة له على وجوب تاديته بلفظه لان تادية المسموع كما يحصل بنقله بلفظه كذلك
يحصل بنقله بمضمونه عرفا الا ترى انه يصح قولك لزيد هذا الذي قلت لك ما سمعته من فلان ان
اذ نقلت مضمون كلامه لا نفسه قال الآمدي في الاحكام هذا الخبر بعينه يدل على جواز
النقل بالمعنى لان الظاهر ان الخبر المروي حديث واحد والاصل عدم تكرره من النبي صلى الله
عليه وآله وسلم ومع ذلك قد روي بالفاظ مختلفة فانه قد روي نضر الله ورحم الله وامرءا غير
فقيه والى من لا فقه له وهو لنا لا انهم واجيب بان الاصل عدم التكرار معارض بان
الاصل عدم تغير الراوي وبقاء ما كان على ما كان   ومنها ان الله تعالى قص القصة
فان قلت حكاية الله تعالى ليست مما نحن فيه لانه عالم بالدقائق فلا يفوته شيء بخلاف الراوي
فان اختلاف درجاتهم في درك المقاصد وتفاوت مقاماتهم في الوصول الى المطالب مما
لا يشتبه على ذي فطنة فلو جوز النقل بالمعنى لادى ذلك الى الاخلال بمقصود الحديث الا لا ادنى

يعني

يعني تحصيل في كل مرتبة فيختل المقصود بسبب المجموع بالكلية واما لو وضع الراوي
لفظا في موضع لفظ آخر عملا بمذهبه واعتقاد الصحة فالمجتهد المنقول اليه مقلد له
في اعتقاده وتابع له في اجتهاده [illegible] لو سمع لفظ الحديث لحمله على غير مراده فيبطل الاحتجاج
بالحديث قلت الوجه الاول ممنوع على المفروض عدم حصول التغيير في المعنى اصلا مطلقا
وفرض تغيير في الجملة بخروجه عما نحن فيه فانه لا يجوز اتفاقا والوجه الثاني ايضا مدفوع
بان نقل الراوي معتقده الى الغير بعنوان الرواية في محل الخلاف تدليس لا يليق بالعادل التقي
في قصص القرآن دلالة على قدرة البشر على الاعجاز حيث كان كثيرا منها اكثر من تلك الآية
الحكاية لقمان وحكاية مؤمن آل فرعون لانا نقول ليست البلاغة بمجرد حسن التاليف في
المعنى بل لا بد فيها من رعاية حسن التركيب في النظم ايضا ونظم هذه القصص منه سبحانه لا منهم

باز بینی شد
۱۳۷۰ ش